

BIBLIOTECA  
MITROPOLIEI IASI

Fond

COTA 119.466

53

2

GENERALA  
GHEORGHE  
SAVIN

APOLOGETICA  
vol. II

ANASTASIA

Concepția grafică: Doina DUMITRESCU

Colecția LUMINĂTORII LUMII este coordonată  
de Î.P.S. Nicolae CORNEANU, Mitropolitul Banatului

Editor: Sorin DUMITRESCU

© Anastasia 2003

Str. Venerii 13, sector 2, București, tel./fax: 2108549, 2116745  
e-mail: anastasia@bca.ro

I.S.B.N. 973-682-016-5 / 973-682-018-1

L U M I N Ă T O R I I L U M I I



GHEORGHE IOAN SAVIN

# APOLOGETICA

volumul II

Apărut cu binecuvântarea și cuvântul înainte ale  
Î.P.S. Nicolae CORNEANU,  
Mitropolitul Banatului

Ediție îngrijită și redactată de  
Radu DIAC

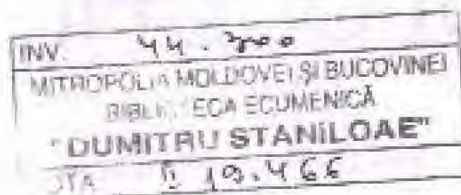




GEORGHE IOAN SAVIN

# APOLOGETICA

volumul II



Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României  
SAVIN, IOAN GH.

*Apologetica* / Ioan Gh. Savin - București : Editura  
Anastasia, 2002-2003

2 vol. - (Luminărilor Iomii)

ISBN 973-682-016-5

Vol. 2. - 2003 - ISBN 973-682-018-1

CARTEA A TREIA

---

ARGUMENTUL COSMOLOGIC

---

ARGUMENTUL TELEOLOGIC



# ARGUMENTUL COSMOLOGIC

## CAPITOLUL I

### *Proba mișcării*

*Caracteristicile argumentării cosmologice - Îndoita formulare a argumentului cosmologic - Temeiurile psihologice și logice ale argumentului cosmologic - Formularea aristotelică a argumentului cosmologic - Formularea lui Toma D'Aquino - Cugetarea modernă și problema mișcării - Ipotezele materialiste-mecaniciste referitoare la problema mișcării - Legea entropiei și eternitatea mișcării - Noua teorie a expansiunii Universului și eternitatea materiei - Obiecții logice și științifice contra tezelor materialiste în explicarea Universului - Caracterul dualist al oricărei concepții mecaniciste despre Univers - Diversitatea ipotezelor referitoare la originea Universului și a mișcării - Necesitatea postulării supranaturalului în aflarea adevărului - Dumnezeu, cauza ultimă a mișcării din lume.*

Argumentul cosmologic este cel mai vechi, cel mai cunoscut și cel mai utilizat dintre argumentele aduse de rațiune în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu.

Spre deosebire de argumentul ontologic, care folosește calea deducției, argumentul cosmologic, ca și cel teleologic, de altfel, utilizează calea inducției. În timp ce argumentarea ontologică pleacă de la ideea de Dumnezeu, ajungând la existența ființei Lui, argumentul cosmologic pleacă de la



existența lumii create îndreptându-se către Creatorul ei. Sub acest raport însă, argumentarea cosmologică e comună tuturor argumentelor neontologice. Căci cosmologică, în acest sens, este și argumentarea cosmologică propriu-zisă, întemeiată pe legea cauzalității, aplicată fie la existența mișcării în lume, fie la contingenta lucrurilor din ea, ca și argumentarea teleologică, sau fizico-teologică, care pleacă de la existența ordinii și a armoniei din lume, ca și argumentarea psihologică, morală, istorică și cum se mai numesc toate celelalte argumente, formulate de rațiunea noastră pentru dobândirea existenței lui Dumnezeu. Fiindcă toate aceste argumente pornesc de la prezența și existența *lumii* – oameni, lucruri, evenimente, istorie, către Creatorul ei, utilizând, fie principiul cauzalității, fie pe cel al finalității, fie pe cel al rațiunii suficiente; pe când argumentarea ontologică pornește de la prezența ființei lui Dumnezeu *în minte*, deducând, pe baza principiului *contradicției*, existența Lui în lume, adică în afară de minte.

De aceea, din miile de argumente raționale formulate în decursul istoriei de către teologi și filosofi pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu pe cale rațională și pe care *Atanasie Kircher* le enumera, încă de pe vremea lui, în anul 1680, cu respectabila cifră de 6561<sup>1</sup>, unul singur dintre ele, și anume

cel ontologic, are o poziție aparte, despărțindu-se de ele, atât prin fundamentarea-i logică, cât și prin procedura lui metodologică.

Deci, toate aceste argumentări cosmologice, oricât de variate între ele, ca formulare și înlănțuire de raționamente, au toate aceeași structură logică. Deosebirea dintre ele nu constă deci în structura lor logică, ci în accentuarea diferitelor momente sau aspecte ale stării creaturii față de Creator. Astfel, în timp ce argumentarea cosmologică propriu-zisă accentuează problema *originii mișcării și a vieții în lume*, cea teleologică valorifică prezența *ordinii și armoniei* din ea; și în timp ce argumentarea psihologică accentuează sentimentul *creatural* din ființa noastră, cea morală accentuează simțământul lăuntric al *comandamentului* divin în *conduita* noastră, cea istorică subliniind *permanența* ideii de Dumnezeu în decursul istoriei etc.

Deosebirea aceasta de structură logică a avut însă o adâncă înrâurire asupra dezvoltării istorice a acestor două clase de argumente. Căci, în timp ce argumentarea ontologică, mereu suspectată de cercurile ecleziastice din cauza erorii ontologice ce i-ar aparține, a fost cu predilecție și cu persistență îmbrățișată și utilizată de cercurile filosofice și numai cu rezervă și multă prudență de cele teologice, argumentarea cosmologică, liberă de orice suspiciuni, a fost egal întrebuințată și de o parte, ca și de cealaltă. Aceasta și explică pentru ce argumentarea cosmologică s-a bucurat de o foarte bogată eflorescență, nu numai în teologie, dar și în filosofie.

Chiar acei dintre cugetători care au dat preferință argumentării ontologice nu au neglijat-o pe cea cosmologică, cum a fost spre exemplu cazul cu Descartes, Spinoza și Leibniz; iar alții, care au repudiat argumentarea ontologică, au

<sup>1</sup> Vezi *Victor Monod* „Dieu dans l'univers”, Paris, Fischbacher, 1933, p. 178. Acest număr a fost întrecut, se pare, de un alt apologet al timpului, *Fabricius*, care se încumeta să-l depășească numai cu argumentele de factură teleologică, la care urmau să se adauge, firește, și toate celelalte, confecționate pe calea argumentării cosmologice, morale, istorice etc. Procedul lui Kircher era cel al școlii lui Lullus, după care, printr-o anumită „ars combinatoria” cunoștințele noastre despre lucruri, ca și despre Ființa Divină, se pot multiplica la infinit, indiferent dacă aceste cunoștințe aveau sau nu vreo legătură cu realitatea lucrurilor.



rămas totuși plini de condescendență față de cea cosmologică-teleologică, cum a fost, de exemplu, cazul cu Immanuel Kant și cum este, în genere, în prezent, atitudinea multora dintre reprezentanții cugetării filosofice, ca și a celei strict științifice.

Argumentul cosmologic pleacă, după cum am arătat, de la lume către Dumnezeu, de la creatură către Creator, de la contingent către absolut, ceea ce înseamnă, logic, de la efect către cauză. În formularea sa, el își are nu numai o puternică stringență logică, ci și o adâncă determinare psihologică. Logicește, argumentul cosmologic se bazează pe două principii: *principiul sau legea cauzalității și principiul rațiunii suficiente*. După primul principiu, nu se poate efect fără cauză; după cel de al doilea, orice efect trebuie să aibă o cauză care să-l explice în chip suficient.

Aplicate la lume, aceste două principii duc la următoarea înlanțuire de raționamente: lumea este o totalitate de lucruri și ființe care nu-și au cauza în ele însele și nici una dintre ele nu poate fi cauza a toate, întrucât toate sunt contingente și mărginite. Deci lumea, în totalitatea ei, trebuie să aibă o cauză în afară de ea și mai presus de ea. Aceasta, în virtutea legii cauzalității.

Această cauză a lumii nu poate fi, însă, la rândul ei, ceva mărginit sau condiționat; căci, în cazul acesta, ea nu ar mai oferi explicația suficientă căutată. De aceea, ea trebuie să fie o cauză absolută; aceasta, în virtutea principiului rațiunii suficiente. În ambele cazuri, deci, trebuie să ajungem la o cauză absolută și în afară de lume. Această cauză noi o numim *Dumnezeu*.

Cum vedem, argumentul e întemeiat pe două elemente: unul, al cauzalității; altul, al rațiunii suficiente. De aceea el a

și avut în decursul istoriei o îndoită formulare. *Prima formulare*, întemeiată pe legea cauzalității, o găsim încheată și redată de *Aristotel*, care, plecând de la existența mișcării în lume, conchide la o primă cauză a ei, acel *πρωτον κινουον ακινητον* al aristotelismului, sau acel *primum movens immobile* al tomismului de mai târziu. *A doua formulare* e aceea întemeiată pe elementul *contingentei*, care, utilizată și formulată de Toma d'Aquino în cea de-a doua și a treia dintre probele sale – denumite de el, cea dintâi: *Ex ratione causae efficiens*, iar secunda: *Ex possibile et necessario* – a fost reluată pentru cugetarea mai nouă de filosoful german *Leibniz* sub denumirea de „argumentum a contingentia mundi” și popularizată și utilizată de urmașul său *Christian Wolff*, care-i dă și formularea cu care o găsim utilizată de apologeții de astăzi.

### **Temeiurile psihologice și logice ale argumentului cosmologic**

Problema existenței lui Dumnezeu nu e simplă chestiune de logică. În primul rând, pentru că nu este numai o chestiune de gândire, o ordine de cugetare, ci și una de simțire, de comportare generală a ființei noastre. În ea este angajată întreaga noastră ființă. Simpla postulare logică a lui Dumnezeu sau simpla atitudine cognitivă față de un principiu cauzativ al lumii nu satisface întru totul ceea ce sufletul nostru cere și caută în legătura lui cu Dumnezeu. De aceea, impulsurile și imboldurile în căutarea ei sunt mult mai adânci și mai complexe decât un simplu act de cunoaștere, ele pornind din adâncuri străfunde ale sufletului nostru, cum mai pe larg arăt aceasta în studiul meu despre „Ființa și originea



religiei", în capitolul asupra „Apriorismului religios”. Adânci temeuri psihologice se împletesc în sufletul nostru cu cele logice în postularea ideii de Dumnezeu. Însăși legea cauzalității, care trezește în noi primele frământări și îmboldiri către principiul creator al lumii, nu e un simplu principiu de logică formală, ci unul care pornește din adâncurile organice ale sufletului nostru, angajându-i nu numai toată inteligibilitatea, dar și toată *sensibilitatea*. De aceea, acest principiu al cauzalității care stă la baza argumentului cosmologic și care face ca gândurile noastre, plecând de la lume, să se ridice către Dumnezeu, se înfățișează drept cel mai puternic reactiv al sufletului omenesc. Atât de puternic, încât el are tărie de *instinct*. Din această pricină, omul a fost denumit, chiar, *animalul înzestrat cu instinctul cauzalității*<sup>2</sup>.

Cuvintele: „Pentru ce?”, „Din ce cauză?” sunt atât de intime și organic legate de sufletul omului, de orice vârstă, de orice treaptă și de orice civilizație, încât ele fac parte din ființa lui, din „omenitatea” lui. De aceea are dreptate agnosticul Du Bois Reymond când socoate cuvântul „Pentru ce?”, care stă la baza argumentului cosmologic, drept „cel mai omenesc dintre cuvinte”. „Cuvântul *pentru ce*, care, în chip firesc, vine pe buzele copilului și de mii de ani răsună pe buzele înțelepților, este, dintre toate cuvintele omenești, cel mai omenesc dintre ele”, zice Du Bois Reymond. Și aceasta cu drept. Datorită acestui impuls al cauzalității, adânc impregnat în structura ființei noastre, ne este interzisă oprirea la cauzele secundare și contingente ale lucrurilor și fenomenelor și suntem împinși să pătrundem către cauza lor ultimă și absolută.

<sup>2</sup> Mausbach „Religion, Christentum und Kirche”, vol.I. p.157.

Și dacă această cauză ultimă a lumii n-o putem găsi în lume însăși, puterea adevărului ne silește să depășim lumea și să-i căutăm cauza deasupra ei și în afară de ea. „Sau, de dragul anumitor principii, ar trebui să lăsăm să ne moară pe buze și fără răspuns această temerară întrebare: *Pentru ce?*, când ea, cedând celei mai intime cerințe a sufletului nostru, se ridică, cercetând cauzal, către cea mai înaltă și atotexplicatoare cauză? N-ar însemna aceasta să negăm pe om tocmai în ceea ce are el mai omenesc într-însul? Și n-ar însemna să omorâm spiritul tocmai acolo unde el este mai mult spirit?”<sup>3</sup>.

Acest adevăr îl exprima și Fericitul Tertulian, când zicea că sufletul nostru este de la natură creștin – *anima naturaliter christiana*; și tot el, când zicea că Dumnezeu are ca martor al existenței Sale tot ceea ce suntem și de unde suntem”. Aceluiași sentiment îi dădea curs Fericitul Augustin în cunoscuta lui exclamație: „Inquietum est cor meum donec requiescat in Te, Domine” [„Neliniștită este inima mea până când se va odihni în Tine, Doamne – n.n.]. „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” zicea de demult Psalmistul, exprimând aceeași stare lăuntrică a acestui simțământ profund și general omenesc, simțământul cauzalității, care stă la baza argumentului cosmologic.

Aceste adânci temeuri psihologice care stau la baza argumentului cosmologic au făcut ca acest argument să fie nu numai cel mai vechi dintre toate argumentele formulate și mai ales utilizate în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu, ci și permanent prezent de-a lungul cugetării teologice și filosofice. „Instinctul” cauzalității care stă la baza acestui

<sup>3</sup> Ibidem.



argument e așa de puternic în noi, încât mulți dintre cercetătorii originii și ființei religiei au făcut din el cheia explicativă a religiei înseși.

E cunoscută în această privință poziția lui *Max Müller*, cunoscutul cercetător asupra originii religiei, după care la baza oricărei adorații religioase – fie ea salutarea aurorei sau adorarea soarelui în plină strălucire, fie cinstirea focului, sau credința în forțele misterioase ale unui fetiș, sau închinarea la un strămoș – e prezentă aceeași necesitate de a da un răspuns la întrebarea *pentru ce?*, întrebare pe care și-a pus-o omenirea în diferitele-i stadii de civilizație și evoluție; și deci religia n-ar fi decât „încercarea de a da un răspuns explicativ asupra originii lumii și a destinelor noastre”.<sup>4</sup>

Dar, fără a cădea în exagerările lui *Max Müller* și a tendințelor *intelectualizante* ale religiei, tendințe care vor să facă din elementul cunoașterii sursa și esența religiei, trebuie să recunoaștem rolul *determinant* pe care instinctul cauzalității îl are în postularea și afirmarea existenței Divinității.

Alături de adâncile temeuri psihologice, pe care le-am văzut stând la baza argumentării cosmologice, sunt însă și tot atât de puternice imbolduri și fundamente *logice* care îl postulează. Fundamente care stau nu numai la baza postulării Divinității, dar a oricărei judecăți pe care noi o facem pentru formularea unui concept științific despre lume și existență în genere. Enunțări ca „orice efect își are o cauză”, „orice există, există din ceva”, „neexistența nu poate crea existență” etc., toate principii și cerințe ale unei concepții raționale și științifice despre lume, nu sunt decât formulări diferite ale aceleiași legi a cauzalității care stă la baza argu-

<sup>4</sup> *Max Müller*: „Ursprung und Entwicklung der Religion”, pp. 14-15 și 249.

mentului cosmologic și care, toate, duc la postularea existenței lui Dumnezeu ca ultimă cauză pentru explicarea lumii și a lucrurilor din ea.

Cel dintâi dintre cugetătorii profani care a pus principiul cauzalității la baza postulării existenței lui Dumnezeu este Aristotel – deși și unii dintre predecesorii lui, ca Anaxagoras și Platon îndeosebi, sesizaseră problema și făcuseră, sub imboldul legii cauzalității, drumul minții spre existența Divinității.<sup>5</sup> În chip sistematic, însă, sesizase și precizase această problemă Aristotel, care nu putea concepe cum existența s-ar putea naște din non-existență, ordinea din hazard, perfecțiunea din imperfecțiune, cosmosul din haos, denumind „filosofi ai nopții” pe predecesorii săi care făceau din noaptea haosului sau a hazardului principiul existenței înseși.

Aristotel își concentrează argumentarea sa cosmologică în jurul problemei *mișcării*. De la ceea ce este prins în continuă mișcare, el conchide la o *ultimă mișcare*, cauza primară a oricărei alte mișcări, acel *πρῶτον κινουν* al său sau acel *primum movens* al scolasticii medievale. Stagiritul văzuse bine. În lume totul e mișcare. Atomi sau aștri, pământul și lucrurile de pe el, organisme sau lucruri neînsuflețite, toate sunt în continuă mișcare: de rotație sau translație, de atracție sau repulsie, de gravitație sau inerție, de creștere sau descreștere etc. *De unde vine însă mișcarea?* Era marea întrebare pe care și-o pusese Aristotel și pe care și-o pune și astăzi mintea omenească. Înaintea lui Aristotel – și chiar multă vreme după el – cei vechi o explicau *mitologic*, prin ura sau iubirea dintre elemente, cum făcea *Empedocles*, bunăoară; alții o negau, pur și simplu, ca *eleații*; alții o atribuiau mate-

<sup>5</sup> *Pedro Descoqs*: „Praelectiones Theologiae naturalis”, Beauchesne, Paris, 1932, I, pp. 300-301.



riei înseși și întâmplării, ca *Democrit* și *atomistii*; alții, în fine, o atribuiau fatalității divine, ca *stoicii* etc. Aristotel o atribuie unui „prim impuls” al „formei pure” a lui Dumnezeu. Dumnezeu fiind însă formă pură, după concepția lui Aristotel, El nu mai este supus mișcării, fiindcă mișcarea aparține materiei, nu formei. Materia este supusă schimbării și deci mișcării în tendința ei de a se organiza, adică de a-și căpăta o formă și anume o formă din ce în ce mai pură, superioară, superioritatea materiei depinzând de puținătatea materiei, deci de eliberarea de materie. Mișcarea nu este, în concepția lui Aristotel, altceva decât tendința materiei către noi forme – și cu cât forma pe care o îmbracă este mai pură, cu atât cantitatea de materie pe care o cuprinde este mai redusă. Acolo unde acest proces a ajuns la ultima lui treaptă, adică materia și-a ajuns cea mai înaltă formă de organizare, devenind numai formă sau formă pură, nu mai este mișcare, fiindcă, nemaifiind materie, nu mai există nici tendința după o nouă formă de organizare. Și astfel Dumnezeu, sau – ceea ce la Aristotel e tot una – forma pură, sau și cugetarea pură, din care e exclusă orice urmă de materie, nu mai este supus mișcării. El este ultima formă neschimbată, sau ultima mișcare nemișcată sau ultimul mișcător nemișcat, acel vestit *πρωτον κινουν ακινητον*, care este baza metafizică a argumentării cosmologice aristotelice.

Dar în afară de această formulare strict aristotelică, rezultată din progresiunea metafizică prin trecerea de la lumea schimbătoare a materiei la cea neschimbătoare a formei pure, la același rezultat s-a ajuns și pe calea silogistică a unei formulări pur logice, plecând de la prezența mișcării *contingente* din lume și ajungând la o ultimă mișcare *absolută* sau nemișcată, cauză a celorlalte mișcări secundare din

lume. Această cale logico-formală a fost cu predilecție cultivată de teologia și filosofia scolastică a evului mediu, ajungând, în redacția pe care i-a dat-o Toma d'Aquino, la cea mai pregnantă formulare a ei.

Redăm această formulare, așa cum o găsim în prima dintre cele cinci căi aposteriorice admise de marele scolast în a sa „*Summa Theologiae*”, ca singurele posibile pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu. „Prima și cea mai evidentă cale (pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu) este aceea care se deduce din mișcare. Căci este sigur – și simțurile ne-o dovedesc – că se mișcă în această lume ceva. Or, tot ce se mișcă, prin altcineva se mișcă. Însă nimic nu poate fi mișcat decât dacă este în *stare de act*. Deci a mișca nu înseamnă altceva decât a trece ceva din *stare de potență* în *stare de act*. Din potență în act, însă, nu poate fi adus ceva decât prin ceva ce este el însuși în *stare de act*. Spre exemplu: căldura în act, adică focul, face ca lemnul, care este cald în potență, să fie cald în act și prin aceasta îl mișcă și îl preface. Însă nu este posibil ca să fie ceva în același timp, și în act și în potență și sub același raport. Un corp, spre exemplu, nu poate fi cald și în potență și în act, în unul și același timp. Căci dacă este ceva cald în act, nu poate să fie cald, ci rece, în potență. Deci este imposibil ca, sub același raport, ceva să miște și să fie mișcat; deci este imposibil ca să se poată mișca de sine însuși. Așadar tot ce se mișcă trebuie să se miște de către altceva. Dar dacă acel de către care ceva se mișcă, se mișcă el însuși, atunci cere să fie mișcat el însuși, la rândul-i, de altul, acesta de un altul și așa mai departe. Aceasta nu poate merge însă la infinit, fiindcă astfel nu s-ar mai găsi nicăieri primul producător de mișcare (primul motor) și în consecință nici toate celelalte mișcări. Fiind-



că mișcările intermediare nu sunt posibile decât dacă sunt mișcate prin primele; astfel după cum bastonul nu se mișcă decât dacă este mișcat de mână. De aceea este necesar să se ajungă la un prim motor, care el însuși să nu mai fie mișcat de nimeni altul și prin care noi înțelegem pe Dumnezeu.” Așa se înlănțuiește raționamentul lui Toma d’Aquino, urmărind întrutotul firul cugetării marelui logician al antichității. Cugetarea logică, am zice noi într-un limbaj mai apropiat de actualitate, este silită a ancora la bordul solid al nemișcării pentru a pune capăt progresiei în infinit a cugetării, precum și pentru a găsi un ultim temei explicativ al mișcării în lume<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Această formulare a argumentului cosmologic, întemeiată pe mișcarea din lume, poartă și denumirea specială de *argument cinesiologic*, numire dată de unii dintre apologeții catolici, spre a deosebi argumentarea dedusă din existența mișcării de cea dedusă din elementul contingentei. (Vezi Pedro Descogs în „Cours de Théodicée”, tom I, De Dei Cognoscibilitate, p.286). Prin aceasta, argumentul este redus la stricta lui formulare aristotelică: „Omne quod movetur, ab alio movetur”. Denumirea de argument cosmologic, de altfel, este de dată mai nouă și aparține lui Kant. Anterior lui, argumentul era cunoscut fie sub denumirea de argumentul „căii mișcării” – „via motu”, după terminologia lui Thoma d’Aquino – sau „a contingentia mundi”, după terminologia lui Leibniz și Christian Wolff și a celor mai mulți dintre scriitorii și apologeții mai noi. Augustin și Anselm, care utilizează și ei acest argument, nu au o denumire specială pentru el. La Aristotel argumentul se găsește în cartea a VII-a și a VIII-a din „Fizica” lui și în cartea a XII-a din „Metafizica” lui. Denumirea cu un termen propriu ar fi cerută însă de faptul că sub denumirea de argument cosmologic în sens mai larg se înțeleg toate argumentele care pornesc de la lume către Dumnezeu, ceea ce face ca argumentului aici în cauză să i se spună și „argumentul cosmologic propriu-zis”, spre a-l deosebi de argumentul teleologic, denumit de aceea și „argumentul fizico-teologic”, care în fond e tot cosmologic. De altfel, această denumire aparte s-ar impune fie chiar și numai pentru a separa argumentarea făcută pe temeiul existenței mișcării de cea a contingentei, care nu se referă numai la contingenta mișcării, ci și la cea a vieții și a existenței, în genere. Totuși, obișnuința noastră, precum și faptul că această

Să nu se creadă însă că argumentarea și teza aristotelică-thomistă este ceva cu totul învechit și străin cugetării logice și științifice de astăzi. Chiar filosofia criticistă, cu toată acerbă critică pe care întemeietorul ei, Immanuel Kant, o duce argumentării cosmologice<sup>7</sup>, ca și tuturor celorlalte argumentări raționale, puse în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu, de altfel recunoaște: „că o serie infinită scursă în lume este imposibilă și deci un început al lumii este o condiție necesară existenței ei”, după cum ne spune prima sa „antinomie” din faimoasa-i „Critică a rațiunii pure”<sup>8</sup>.

terminologie este adânc înrădăcinată în toate tratatele de Apologetică, ne-a determinat să păstrăm și noi vechea denumire, deși cea de „argument cinesiologic” ar fi fost de preferat.

<sup>7</sup> Kant numește argumentarea cosmologică – pe care o reduce, de altfel, numai la proba contingentei – „un întreg cuib de peripeții dialectice” – K.d.r.V, p. 468 – în care „rațunea speculativă pare că și-a concentrat toată arta ei dialectică, pentru a produce cea mai mare aparență transcendentă” – K.d.r.V., p.466 – și pe care „critica transcendentă are datoria de a o descoperi și zdrobi”, punându-i în evidență „șiretenia” prin care „un vechi argument, înfățișat doar printr-un nou veșmânt, vrea să surprindă buna noastră credință” – K.d.r.V., p. 466.

<sup>8</sup> Redăm aici prima antinomie kantiană. Teză: „Lumea are un început în timp și este și după spațiu închisă în limite”. Dovadă: să presupunem că lumea, după timp, n-are început; atunci, până la fiecare moment dat, a trecut o eternitate și s-a scurs în lume o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor. Or, infinitatea unei serii stă tocmai în faptul că ea nu poate fi nicicând terminată printr-o sinteză succesivă. Prin urmare, o serie infinită scursă în lume este imposibilă, deci un început al lumii e o condiție necesară existenței ei: ceea ce era mai întâi de dovedit. În ceea ce privește al doilea punct, să admitem iarăși contrariul, atunci lumea va fi un tot infinit de lucruri, ce există în același timp. Or, mărimea unui quantum ce nu e dat în anumite limite oricărei intuiții noi nu o putem gândi în nici un alt mod, decât prin sinteza părților și totalitatea unui atare quantum o putem gândi numai prin sinteza desăvârșită sau prin adăugarea repetată a unității la sine însăși. Prin urmare, pentru a ne gândi lumea care umple toate spațiile ca un tot, sinteza succesivă a părților unei lumi infinite ar trebui considerată ca termi-



Dar chiar știința modernă e avizată la admiterea unui „prim impuls” în afară de lucrurile aflate în permanentă mișcare și care impuls să fie cauza primordială a mișcării existente în lume. Newton, descoperitorul legii gravitației – și prin ea creatorul mecanicii, atribuie mișcarea gravitațională unei puteri ascunse, care este, la el, ca și la Aristotel: Dumnezeu. Peste lumea imensă a spațiilor, în care totul e prins într-o perfectă armonie de mișcări sub puterea de dominație a legii gravitației, „brațul lui Dumnezeu a fost acela care a

nată, adică un timp infinit ar trebui considerat în numărarea tuturor lucrurilor coexistente, ca scurs; ceea ce e imposibil. Prin urmare, un agregat infinit de lucruri reale nu poate fi considerat ca un tot dat, deci nici ca dat în același timp. Lumea nu este, prin urmare, infinită, după întinderea în spațiu, ci e închisă în limitele sale; ceea ce a fost punctul al doilea.

*Antiteză:* „Lumea n-are nici un început și nici limite în spațiu, ci e infinită atât cu privire la timp, cât și la spațiu”. *Dovadă:* „Căci să presupunem că ar avea un început. Dat fiind că începutul e o existență precedată de un timp în care lucrul nu este, atunci trebuie să fi precedat un timp în care lumea nu era, adică un timp vid. Or, într-un timp vid nu e posibilă nici o devenire a vreunui lucru, deoarece nici o parte a unui atare timp nu are în sine mai mult decât alta o condiție distinctivă a existenței înaintea celei a neexistenței, fie că presupunem că lumea se naște de la sine sau printr-o altă cauză. Deci, în lume pot începe multe serii de lucruri, dar lumea însăși nu poate avea nici un început și este, deci, cu privire la timpul trecut, infinită. În ceea ce privește al doilea punct, să admitem mai întâi contrariul: că lumea este, după spațiu, finită și limitată; atunci ea se află într-un spațiu vid care nu e limitat. N-ar exista deci numai un raport al lucrurilor în spațiu, ci și al lucrurilor față de spațiu. Or, deoarece lumea e un tot absolut în afară de care nici un obiect al intuiției și deci nici un corelat al lumii nu se găsește cu care ea să se afle într-un raport, atunci raportul lumii față de spațiul vid ar fi un raport al ei față de *nici un lucru*. Un atare raport însă, deci și limitarea lumii prin spațiul vid, nu e nimic; prin urmare lumea, după spațiu, nu e deloc limitată, adică ea este, cu privire la întindere, infinită”. Am redat acest pasaj după traducerea lui Traian Brăileanu, Ed. „Casei Școlilor”, 1930. Traducere greoaie și neclară însă. Cititorii pot apela direct și cu mai mult folos la originalul german al genialului filosof.

declanșat prima mișcare” și tot el e acela, care, în ultimă instanță, face posibilă acea enigmatică „actio in distans” care operează în spațiul plin și continuu al concepției newtoniene<sup>9</sup>. Iar când, mai târziu, *Lagrange* și *Laplace* au făcut abstracție de acest „braț al lui Dumnezeu” în explicarea mecanică a mișcării în univers, au făcut-o socotind universul deja dotat cu legile mișcării, a cărui explicație și sursă nu mai căutau să o dea sau să o afle. Acela ce surprinsese, însă, marea lor taină, transformându-le în bun comun al științei, marele Newton, avusese și viziunea sursei divine, prin care el le descifrase. Urmașii lui se dispensaseră a se mai afunda în aceste „profundități de ocean”, cum le numea marele lor înaintaș. Mai comozi și mai expeditivi, ei se mulțumiseră cu strălucirea „scoicilor pe care, cum spunea Newton, le aruncă, din când în când la țărm imensul necunoscut al oceanului”. Așa procedează și astăzi mulți dintre oamenii de știință. De știință „exactă”, bineînțeles, care e altceva decât știința însăși<sup>10</sup>. Grăbiți sau timizi, ei adoptă și preferă poziția agnostică. Nu-i tulbură și nici nu-i mai interesează problemele de metafizică. Ei le ignoră. De aceea agnosticii, după cum le definește poziția unul dintre protagoniștii lor, același *Du Bois Reymond* despre care am mai amintit, deși recunosc că fără o primă mișcare absolută și din afară de lume nu se poate

<sup>9</sup> A se vedea „Scrisorile” lui Newton către *Bentley*, răspuns la obiecțiile lui Jean Jacques Rousseau, citate după *M. d. Genoude*: „La raison du Christianisme ou preuves de la verité de la religion, tirée des écrits des plus grandes hommes de la France, de l'Angleterre et d'Allemagne” t. II Paris-1811, pag. 263-299.

<sup>10</sup> A se vedea asupra acestei necesare distincții considerațiile noastre din „Curs de apologetică”, vol. I, cap. „Teologie și Știință” și Cap. „Raportul dintre religie și știință”.



explica mișcarea în lume, refuză totuși a defini sau a se pronunța asupra cauzei producătoare a acestui prim impuls, cauză pe care, zic ei, „n-o știm și n-o vom ști niciodată”. Originea mișcării e una dintre cele șapte enigme nedezlegabile ale lumii. În fața ei nu ne rămâne decât să exclamăm „ignoramus” sau „ignorabimus”.

Doar materialiștii cred totuși că au dezlegat și această enigmă. În tendința lor de a elimina din discuție orice cauză care ar trece dincolo de materie, consideră mișcarea ca o însușire, ca o *calitate* a materiei, și, ca atare, zic ei, nici nu mai este nevoie să căutăm o cauză a mișcării dincolo de masa materiei. În această privință materialismul emite două ipoteze explicative: *ipoteza mecanică și ipoteza dinamică*, ambele bazându-se pe două legi fundamentale ale mecanicii: *legea inerției și legea energiei constante*. Potrivit legii inerției, un corp aflat în stare de repaus sau de mișcare nu-și modifică de la sine starea fără intervenția unei cauze din afară. De aici, *perpetuitatea* mișcării. Legea conservării energiei stabilește cantitatea de energie, recte, mișcarea, ca fiind constantă în lume. Deci mișcarea nu se pierde, ci e veșnică. De aici *eternitatea* ei. Potrivit ambelor legi mișcarea trebuie să fie *eternă* și, eternă fiind, nu mai este nevoie a-i căuta o cauză și deci un început. Către această soluție duc ambele ipoteze. Deosebirea dintre ele constă doar în faptul că ipoteza mecanică admite energia sau mișcarea drept ceva *în afară de materie*, pe când cea dinamică o consideră ca *inerentă* materiei, ca o forță latentă, aparținând materiei dintru început, în stare de inerție sau simplă potențialitate.

Ambele ipoteze sunt acceptate și utilizate de științele exacte, în special de mecanică, pentru a evita grava problemă, de natură metafizică, a începutului sau originii mișcării.

Ele ridică însă foarte serioase obiecții, nu numai din punct de vedere logic, dar și din punct de vedere științific. Noi vom revela aici doar pe unele dintre ele, cu caracter mai general.

*Prima obiecție* care se ridică este de natură logică și privește ambele ipoteze. Prin faptul că am dotat mișcarea cu atributul eternității – zice această obiecție – nu am formulat o soluție accesibilă problemei, fiindcă *regresul în infinit nu se poate cugeta și nu este admisibil*. (A se vedea prima și a doua antinomie kantiană).

*A doua obiecție*, aceasta privind în special ipoteza mecanică, remarcă faptul că, dacă mișcarea existentă din infinit a fost imprimată materiei *cândva*, sau chiar tot de la început, a trebuit ca această imprimare să fi fost făcută de *cineva* sau de ceva în afară de materie sau de mișcare. Deci, chiar în acest caz, se impune o primă cauză a mișcării materiei, anume aceea care să fi impregnat materiei mișcarea, care, deși coeternă materiei, era presupusă ca fiind *separată* de ea.

*A treia obiecție*, aceasta privind ambele ipoteze, vizează eternitatea mișcării în raport cu legea entropiei. Dacă, conform ambelor ipoteze, mișcarea a existat dintru început, ea trebuie să fie ca și materia, *fără de sfârșit*. Or, acestei concluzii i se opune *legea entropiei*<sup>11</sup>. Conform acestei legi, formulată de *fizicienii Carnot și Clausius*, și constituind partea a doua a legii energiei constante și, într-o anumită măsură, și *reversul* ei, rezultă că orice mișcare din lume va înceta odată. Și aceasta din următoarele considerente: mișcarea nu e altceva decât o continuă transformare de energii; dintre toate formele de energie din lume, energie mecanică, chimi-

<sup>11</sup> „Entropie” de la grecescul „εν” și „τροπη”, ceea ce înseamnă „conversiune” sau „întoarcere spre”.



că, electrică, calorică etc., aceasta din urmă se prezintă în stare de încontinuu creștere în dauna tuturor celorlalte forme de energie. Căci dacă suma totală a energiei din univers rămâne mereu aceeași, diferitele forme de energie cresc sau se diminuează fără încetare. Așa că se poate întâmpla ca una dintre ele să crească în detrimentul altora și chiar să le înlocuiască pe toate. Ceea ce se și întâmplă cu energia calorică. Acest fel de energie nu se poate transforma integral într-o altă formă de energie, deși ea însoțește toate transformările de energie. Căci după legile termodinamicii, stabilite de Robert Mayer, orice transformare de energie pentru un lucru mecanic oarecare degajează întotdeauna și energie calorică. Această energie calorică nu se poate transforma în energia inițială din care a pornit și nici integral transforma în energia mecanică din care s-a degajat, ci numai într-un procent de 15-20%<sup>12</sup>. Așa că, în timp ce toate transformările de energie degajează căldură, iar aceasta neputându-se reconverti nici în formele inițiale ale energiei din care provine, nici transforma integral într-o altă formă de energie, rezultă că mișcarea din lume este *irreversibilă*, iar energia calorică în încontinuu creștere. Astfel, se mai poate spune că : „entropia lumii merge crescând”, după cum stabilește, între alții, marele astronom și fizician Sir *Arthur Eddington*<sup>13</sup>. Energia calorică crește în detrimentul tuturor celorlalte forme de energie, care se vor transforma toate într-o singură formă de energie, cea calorică, formă de energie inferioară însă și in-

capabilă de a se converti într-un lucru util, oarecare. Deci energia din lume, deși rămâne constantă ca masă, se degradează ca forță de lucru util. Ea pierde deci din calitate. De aceea legea entropiei poartă și numele de *legea degradării energiei*.

Conform acestui proces însă, toată energia din lume tinde să ia forma acestei energii degradate, care e energia calorică. Nefiind însă mai multe forme de energie, nu mai e posibilă nici o transformare de energie și deci nici o mișcare în univers. Se va ajunge astfel la o stare de acalmie, la un fel de stare de echilibru al masei de energie, în care orice fel de mișcare e exclusă<sup>14</sup>. Mișcarea din lume va înceta, va avea un sfârșit. Având un sfârșit însă, *va trebui să fi avut și un început*. Deci, nu se poate vorbi de *eternitatea* mișcării. E implacabilul rezultat al legii entropiei, care, cu toate urmările revoluționare și dezagreabile pentru unele sisteme științifice, nu mai poate fi ocolit astăzi de nimeni<sup>15</sup>.

Corectura imaginată de fizicianul și astronomul suedez, *Svante Arrhenius*, în lucrarea sa „*Evolution des mondes*”, pentru a anula urmările legii entropiei, prin mărginirea efectelor ei numai la sistemul nostru solar și nu la întregul univers, nu este o soluție. După Arrhenius, în univers sunt posi-

<sup>14</sup> Iată ce zice cunoscutul filosof și fizician *Helmholtz* în această privință: „Wenn das Weltall ungestört dem Ablauf seiner physikalischen Prozesse überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrat in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiterer Veränderung erschöpft, dann muss vollständiger Stillstand aller Naturprozesse, von jeder nur möglichen Art, eintreten”. „Populärwissenschaftliche Vorträge”, 1871, B. II, p. 116 (Cit. după R. Eissler: Phil. Wört., B.I., p.293).

<sup>15</sup> *Victor Monod*: „Dieu dans l'univers” – Paris, Fischbacher, 1933, p. 214. Asupra problemei entropiei și utilizării ei pentru scopuri apologetice a

<sup>12</sup> *Antonio Romana*, în „*Essai d'une Somme catholique*”. Ed. Spes – Paris, 1936, p. 88.

<sup>13</sup> *Arthur Eddington*: „*La nature du monde physique*” – Payot, Paris, 1929, p. 89.



bile și imaginabile o serie de transformări ciclice, adică, creșterii energetice calorice îi urmează un proces de diminuare a ei și prin aceasta o rupere de echilibru datorat de atingerea maximului entropiei. De aici o reanimare și începerea mișcării. Datorită acestui sistem de alternanță, de creștere și descreștere a energiei calorice – crede Arrhenius – mișcarea nu va înceta niciodată. Lumile ajunse în stare de acalmie se reanimează și plantele moarte renasc.

Corectura lui Arrhenius este însă arbitrară și antiștiințifică. Ea mărginește valabilitatea universală a legii energiei constante, din care legea entropiei, cunoscută și sub numele de „legea degradării energiei”, face parte, ceea ce este, evident, neîngăduit din punct de vedere științific. Iar prin trecerea problemei de la sistemul nostru solar spre alte sisteme, se încearcă doar o ocolire și nu o soluționare a ei. Fiindcă, ceea ce trebuie să se întâmple cu sistemul nostru solar va trebui să se întâmple și cu toate sistemele din univers. Deci orice amânare sau ocolire a implacabilului proces al legii entropiei e zadarnică. Se crede însă că procesul cerut de legea entropiei, dacă se va întâmpla vreodată, se va întâmpla atât

de târziu, peste milioane și miliarde de ani, încât aceasta nici nu mai contează în punerea problemei.

Această obiecție este și puerilă și în contradicție cu logica. Fiindcă, oricâte miliarde de ani le-am socoti necesare pentru a se ajunge la starea de echilibru preconizată de legea entropiei, aceste miliarde de ani *trebuie să se fi scurs deja și starea de echilibru să fi fost deja, dacă mișcarea datează din infinit*. Deci nu se poate vorbi în nici un caz de eternitatea mișcării, așa cum o preconizează, fie ipoteza mecanică, fie ipoteza dinamică<sup>16</sup>.

La aceeași concluzie duce și noua concepție de expansiune a universului. Potrivit acestei concepții, cea mai nouă și cea mai îndrăznească astăzi [în 1943 –n.n.] în domeniul fizicii și al astronomiei, acceptată ca urmare a concepției relativiste despre Univers, concepție formulată și de abatele Lemaître, profesor la universitatea catolică din Louvain, alături de un Minkovski, Rutherford, Sitter sau Einstein – universul se găsește în stare de *continuă expansiune*. Expansiune care face ca la o anumită perioadă de timp toate dis-

se vedea: Mausbach und Esser „Religion, Christentum und Kirche”. 3. B., Kempten und München, 1911, ediția I, vol. I p. 177-183.; Pedro Descogs: op. cit., vol. I, p. 652 și următoarele; Sertillanges: „La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde” în „Revue Thomiste”, 1897, p. 746-763, etc., din partea teologilor. Din partea scriitorilor laici: Bruhnes: „La dégradation de l'énergie” – Paris, 1922.; Arthur Eddington: „De la nature du monde physique”, Payot, Paris, 1929, cap. „La décadence de l'univers”, p. 79-100; Albert Rey: „Le retour éternelle”, în Bibliothèque de philosophie scientifique; Franz Breniano: „Vom Dasein Gottes”, Leipzig, Meiner, 1929, p. 393 și următoarele.

<sup>16</sup> Unii apologeți, ca Boedder „Theologia naturalis”, Dressel: „Der Gottesbeweis und Grund des Entropiesatzes” și alții, au căutat să constituie, sub denumirea de „Argument entropologic”, un argument propriu și aparte din aceste constatări și urmări ale legii entropiei. Încercare nereușită însă. Fiindcă, dacă ideile izvorâte din principiile legii entropiei pot fi utilizate cu real folos în cadrul general al argumentului cinesiologic, cu greu poate forma, el singur, armătura necesară unei argumentări proprii. Între altele, și din considerentul că e riscant a fonda un adevăr de natură strict metafizică și de importanță esențială, cum este existența lui Dumnezeu, pe o propoziție științifică ale cărei conecințe sunt controversate, cum este legea entropiei. De această părere sunt: Isenkrahe: „Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende”, 1910.; Dr. Franz Sawicki: „Die Gottesbeweise”, Paderborn, 1926, p. 131; Schnipenkötter: „Der entropologische Gottesbeweis”, Bon, 1920, p. 18.



tanțele din univers să se dubleze, în timp ce, cantitatea de materie, rămasă aceeași, e silită să acopere o îndoită suprafață în spațiu. În consecință, densitatea materiei e silită să se diminueze până la totala ei dezagregare. Căci, admitând, spre exemplu, cifrele pe care le dă, sub acest raport, fizicianul și astronomul englez Arthur Eddington, după care distanțele Universului se dublează în decurs de un miliard trei sute de milioane de ani, iar densitatea materiei se reduce la o zecime în curs de un miliard cinci sute de milioane de ani, consecința este că, dacă expansiunea s-ar produce din eternitate, universul ar trebui să fi fost de multă vreme fărâmițat, sfărâmat, căci procesul rarificării materiei, până la totala ei dezintegrare, determinată de expansiunea continuă a Universului, ar fi dus fatal la distrugerea lumii. Ceea ce evident nu e cazul. [Problema este dacă masa materiei este suficientă pentru ca, prin atracție gravitațională, să contracareze efectul de „fugă a galaxiilor” datorat impulsului exploziei inițiale. În cazul în care masa e suficientă, Universul își va înceta expansiunea și se va retracta, urmând să reajungă la starea ce a premers explozia inițială. Ar urma o nouă explozie și nașterea unui nou Univers. În cazul în care masa nu e suficientă, Universul se va extinde la infinit și va intra în „moarte termică”. Acesta este modelul cosmologic de acum. Credem, însă, că și acest model va fi cât de curând îmbunătățit. Ceea ce e important pentru Apologetică – și va rămâne – este părerea fermă a cosmologilor că Universul a avut un început: Marea Explozie, *Big Bang*. – n.n.].

Sau, refăcând invers procesul parcurs de Univers pe scara eternității timpului, ar urma, după aceleași calcule, că acum două sute de miliarde de ani densitatea materiei ar fi fost atât de condensată pe un spațiu atât de restrâns, încât

pe o suprafață de vârf de ac era concentrată mai multă energie decât există astăzi în toate nebuloasele, luate împreună și cunoscute până acum; ceea ce, evident e greu de admis, în conformitate cu concepția mecanică a universului. [Actualul model cosmologic plasează momentul începutului, Marea Explozie, în urmă cu  $20 \times 10^9$  ani, adică în urmă cu 20 de miliarde de ani. Se estimează că temperatura universului după o sutime de secundă de la Explozie era de o sută de mii de milioane de grade Celsius. Steven Weinberg scrie: „Aceasta înseamnă că era mult mai fierbinte chiar decât centrul celei mai fierbinți stele; atât de fierbinte, încât nici una dintre componentele materiei obișnuite – moleculele, atomii, nucleele atomilor – nu putea să existe. În locul lor, materia dislocată de această explozie în toate părțile era formată din diferite tipuri de așa-numite particule elementare, care sunt obiectele de studiu ale fizicii nucleare de energii înalte din zilele noastre.” (*The First Three Minutes*, trad. Gh. Stratan) – n.n.]. Pentru a evita o astfel de concluzie, și, în special pe cea dintâi, care implică distrugerea universului, e necesar a admite un început în timp al mișcării de expansiune din univers<sup>17</sup>. Și, întrucât expansiunea pare a fi forma primordială de mișcare a materiei, ea constituind însăși tendința de spațializare a acesteia din urmă, e necesar să fi fost începută cândva, în timp, pentru a fi posibilă existența de acum a universului. Altfel, el ar fi trebuit, ca și în cazul legii entropiei, să fi dispărut demult.

*Ipoteza dinamică.* Ipoteza dinamică nu mai presupune mișcarea în afară de materie, ci *inerentă* ei. Conform ei,

<sup>17</sup> Antonio Romana, în „Essai d'une Somme catolique”. Paris, 1936, p. 91, cap. „L'expansion de l'univers exige un commencement”.



materia conține o forță dinamică, în stare latentă însă, care intră în acțiune imediat ce intervin anumite condiții favorabile. Astfel, două corpuri aflate în stare de repaus, îndată ce sunt puse la o anumită distanță între ele și în anumite condiții, se atrag sau se resping, adică intră în interacțiune. Potrivit acestui proces mișcarea începe fără să fie nevoie de un prim motor, deci de o primă cauză a mișcării, în afară de materie. Această ipoteză, care a înlocuit astăzi, în cele mai multe cercuri din lumea științifică, pe cea mecanică, nu exclude, zicem noi, necesitatea unui *prim motor*, ci, din contră, îl include. Într-adevăr, mișcarea sub forma ei dinamică se prezintă, în cea mai generală manifestare a ei, sub forma gravitației universale. Pentru ca să excludă necesitatea unui prim motor, materia ar trebui, datorită legii gravitației, să fie întotdeauna și în chip necesar în *stare de act*. Ceea ce nu e cazul, odată ce ea a trebuit să treacă de la starea de inerție sau potență la starea de mișcare sau acțiune. Dar pentru ca atracția să fie posibilă, adică pentru ca energia latentă să se transforme în una activă, trebuie ca două corpuri oarecare – simpli atomi, sau conglomerate de atomi – să fie așezate la o distanță oarecare unul de altul, fiindcă, contrar, în cazul în care corpurile se ating, nu mai poate avea loc atracția și materia rămâne în starea-i pasivă, de inerție. Aceasta este și cauza pentru care vechii eleați, care admiteau continuitatea materiei în spațiu, negau posibilitatea mișcării în el. Căci, ziceau ei – perfect logici, de altfel, – într-un spațiu plin mișcarea nu se putea produce. Deci pentru ca mișcarea de atracție să fie posibilă, ea trebuie să fie precedată de o mișcare contrară de repulsie, de difuziune sau expansiune care să despartă corpurile sau masele de materie, distanțându-le între ele.

Transportând acum problema la originea lumii, adică la începutul evoluției cosmice: când mișcarea a trebuit să treacă din starea-i de potență în starea de act, de la starea de inerție la starea de mișcare, a trebuit să intervină ceva, sau o altă mișcare, care să dea primul impuls, care să facă posibilă această trecere, fie măcar distanțând între ei atomii sau masele de atomi, ca astfel să se poată exercita atracția. [Majoritatea savanților de azi numesc momentul primului impuls *Big Bang* – Marea Bubuială, iar modelele cosmologice au ajuns până la timpul universal absolut  $10^{-13}$  secunde. Dar nimeni nu-și poate încă imagina ce s-a petrecut în intervalul  $0-10^{-13}$  secunde. Acest interval a fost denumit „singularitate”. Ipoteza exploziei inițiale apropie și mai mult modelul științific de cel al religiei, căci poate presupune un Creator și presupune cu certitudine un început al lumii. – n.n.]. Admițând, totuși, că puterea de atracție ar fi fost din veșnicie inerentă materiei, așa că aceasta s-a găsit dintru început în stare de atracție, mișcarea tot nu ar fi putut lua naștere fără intervenția unei forțe contrare, opuse celei de atracție, fiindcă atomii, atrăgându-se deopotrivă între ei, ar fi continuat să rămână în stare de permanent echilibru, așa cum cere legea inerției. Am fi avut energie, dar n-am fi avut mișcare, deci nici schimbare. Cine a rupt acest echilibru? Cine a pus atomii în stare de acțiune? Cine a declanșat prima mișcare? Iată întrebări care se pun și în fața cărora suntem siliți a apela la o cauză străină materiei și mișcării latente din ea, pentru a da o explicație valabilă mișcării active prezente în ea.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Vezi I. Mihălcescu: „Curs de Apologetică”, cap.: Problema existenței lui Dumnezeu”. Asupra ambelor ipoteze, dinamică și mecanică, a se vedea Garrigou-Lagrange: „Dieu, Son existence et Sa nature”, Paris, 1919, pp.249-260 – Boulenger: „Manuel d'Apologetique”, Paris, 1925, pp.44-45.



Dar chiar dacă am admite că odată cu materia a fost dată și puterea de atracție în starea de acțiune, că adică, atomii materiei haotice au fost așezați – de cine? întrebăm noi, de la sine? – la anumite distanțe, încât să se poată atrage și ca atare să rezulte mișcarea, tot nu am avea o explicație suficientă a *felurilor feluri* de mișcări din lume care au dat naștere la masele diferite de atomi, deci la grupurile de materii, de la sistemele solare și până la lucrurile separate și individuale din lume. [Astăzi avem modele convenabile pentru a explica programul universal prin care au apărut mai întâi atomii primari (hidrogen) și apoi, pe măsură ce Universul se răcea, celelalte elemente, aglomerările de gaz cosmic, galaxiile, sistemele solare, etc. Dar nu reușim nici pe departe să ne imaginăm ce era în momentul *Big Bang*-ului. Locul unde savanții vorbesc acum deschis despre Dumnezeu este sistemul de legi universale care a rămas același de la nașterea lumii până în prezent. Aceste legi reprezintă ceea ce nu se schimbă în eterna schimbare. Existența lor indică existența unui Creator. – n.n.].

Dar aici intervine o altă considerație: admitând materia pusă în mișcare și stăpânită numai de legea atracției, această mișcare s-ar fi anihilat cu timpul, fiindcă atomii, atrăgându-se perpetuu, s-ar strânge într-o masă compactă și imobilă, anulând deci însăși putința exercitării mișcării. Pentru a ține atomii sau masele de atomi distanțate între ele și a împiedica anihilarea mișcării prin chiar exercitarea atracției, trebuie admisă o altă mișcare, o mișcare de repulsie a atomilor sau de difuzie a materiei, mișcare contrară atracției și care să țină masele supuse atracției într-o permanentă distanțare. Și e de presupus că materia singură nu putea conține, în stare latentă și în același timp, și puterea de atracție și contrariul ei. Căci,

în cazul acesta, ambele forțe s-ar fi anihilat și mișcarea tot n-ar mai fi putut trece din starea de potență în stare de act.

Aceste considerente au făcut pe atâți astronomi de marcă, ca un *Emile Bêlot*, spre exemplu, să vorbească despre originea *dualistă* a lumilor și, alături de legea atracției universale, să presupună existența unei forțe repulsive pe care o posedă astrele aflate în condiții diferite de căldură. „La origine”, zice Bêlot, „a trebuit să fi fost două imense unități fluidice, una dotată cu o mișcare rapidă, pătrunzând sub formă turbionară în mijlocul rezistent al celeilalte.”<sup>19</sup> De aceea teoria lui Laplace asupra formării lumii, cea mai general acceptată [la anul 1943, anul tipăririi acestei cărți; ulterior, precum am precizat, ea a fost înlocuită de teoria *Big Bang* n.n.], a trebuit să fie mereu completată și corectată în diferitele-i puncte spre a putea explica o serie întreagă de fenomene, cum erau – printre altele – mișcările retrograde ale sateliților lui Saturn și Neptun, mișcări neexplicabile numai prin prezența legii de atracție. Laplace pleca de la ipoteza unei unice nebuloase primitive, dotată de la început cu o mișcare uniformă. Ipoteza lui a trebuit să fie însă modificată chiar de către contemporanii și imediații lui succesori, ca *Faye* și *Wolff* și completată apoi de diferitele noi teorii cosmogonice ale unui *De Ligondès*, *Van See*, *Emile Bêlot*, *H. Darwin*, *James Jeans*, *Arthur Eddington*, abatele *Moreux*, abatele *Lemaître* și alții, care, toate, fac apel, în ultima instanță, la puterea creatoare a lui Dumnezeu.

Astfel *Faye*, expunându-și teoria sa cosmogonică, o însoțește de următoarea declarație: „Descartes și toți cei ce au căutat să explice universul pornesc implicit sau explicit de la

<sup>19</sup> *Paquier*: „Création et Évolution”, p. 17.



intervenția unei *puteri creatoare*, căci ei au, ca și noi, drept punct de plecare haosul, căruia este imposibil a i se da o precizare prin legile naturii. Între aceste legi, principala, legea atracției universale, este opusul tendinței spre difuzare a materiei. De altfel haosul acesta nu e un lucru atât de simplu cum s-ar crede la prima vedere. Se poate zice că universul este o serie indefinită de transformări și noi nu vedem cum o stare anterioară a putut ajunge la imensa difuziune a materiei, la haosul din care a ieșit starea actuală. De aceea trebuie a *cere lui Dumnezeu*, cum a făcut Descartes, atât materia haotică, cât și legile care să o guverneze.<sup>20</sup>

Analizând diferitele ipoteze cosmogonice, ilustrul matematician *H. Poincaré*, în lucrarea sa „*Hypothèses cosmogoniques*”, conchide: „Un fapt care frapează toată lumea este forma spirală a unor nebuloase. Aceste spirale se întâlnesc prea des ca să fie atribuite unui simplu hazard. Se înțelege atunci cât de necomplete sunt toate sistemele cosmogonice care fac abstracție de ele. Or, nici una din aceste teorii nu dă o explicație satisfăcătoare despre ele. Și de aceea nici noi nu putem termina decât printr-un semn de întrebare”.<sup>21</sup>

„Semn de întrebare”, zice extrem de prudentul Poincaré, care se menține în cunoscuta-i atitudine agnostică; „invocarea lui Dumnezeu”, zic cei mai mulți dintre astronomii care au încercat să dea o soluție pozitivă explicației formării universului. Fiindcă o altă explicație, care să satisfacă și faptele dar și principiul cauzalității, nu există. Existența lui Dumnezeu se impune deci ca un *fapt necesar* pentru a afla fie originea mișcării, fie pe cea a materiei, fie pe aceea a lumii în genere.

<sup>20</sup> Guibert et Chincholle: „*Les Origines*”, Paris, Letouzey, ed. a 8-a, 1928, p. 40.

<sup>21</sup> I. B. Senderens: „*Création et Évolution*”, Bloud et Gay, 1928, p. 14.

Din aceste considerații rezultă că atât din motive logice, cât și din motive științifice, mișcarea din lume nu se poate explica fără admiterea unei *prime cauze* a mișcării. Această primă cauză fiind la rândul-i nemișcată și deci *absolută*, satisfacă, astfel, principiul cauzalității, cât și pe cel al rațiunii suficiente.

În fața acestei situații, logice și de fapt, știința pozitivă ridică o ultimă obiecție, de principii: ea nu poate admite ideea unui Dumnezeu „*primum movens*” fiindcă nu poate admite *supranaturalul*; admitându-l, ea ar înceta de a mai fi știință. Cel mult îi rămâne să *ignore* această cauză primă, trecând-o în domeniul imponderabilului metafizic, ea refugiindu-se la adăpostul cunoscutelor formule agnostice: *ignoramus, ignorabimus*.

La această obiecție suntem obligați și în drept să răspundem: prima datorie a științei e să caute *adevărul*. Legea cauzalității este una din legile fundamentale ale științei și deci și a științei pozitive. În baza acestei legi, aflarea adevărului nu se poate face, aici, decât prin depășirea cauzelor secundare și trecerea spre cauza lor primară, chiar dacă această cauză este de ordine supranaturală. Este o *datorie* a științei să pășească spre această cauză supranaturală și să proclame *adevărul*. E antiștiințific a rămâne în sfera îngustă și insuficientă a cauzelor contingente și secundare, când știința însăși și adevărul îi cer să pășești spre cauza supranaturală: Dumnezeu. Afirmția că o atare cauză absolută și supranaturală nu există, întrucât „dacă există o cauzalitate în lume, aceasta nu dovedește că ar fi și o cauzalitate a lumii”<sup>22</sup>, sau că „feno-

<sup>22</sup> D. Parodi: „*En quête d'une philosophie*”, Alcan, 1935, p. 143; și Léon Brunschwick: „*Religion et philosophie*”, în „*Revue de Métaphysique et de Morale*”, ianuarie 1935.



menele în parte pot fi contingente și cauzate, fără ca să fie contingente și cauzate și ca totalitate”,<sup>23</sup> e mai mult de natură dogmatico-metafizică, decât de natură și evidență logică. Spiritul „pozitivist” și „criticist” care domină cugetarea modernă ține să-și îmbrace, sub această formă, refuzul său sau incapacitatea sa de a păși dincolo de aspectul fenomenal al realității.<sup>24</sup> E cunoscuta poveste a omidei pozitivistice, de care pomenește *Otto Liebmann*, care nu vrea să-și părăsească biata-i frunză pe care se târăște și care crede că atât e lumea, cât e frunza pe care trăiește, și că nimic nu mai există dincolo.<sup>25</sup>

Știința, însă, adevărata știință, trebuie să aibă nu numai întreaga perspectivă și imboldul pentru căutarea adevărului în întregimea lui, ci și curajul pentru afirmarea lui, cum spunea Hegel, care vedea în curajul proclamării adevărului – *Der Muth der Wahrheit* – suprema obligație a filosofiei. Despre valoarea reală a acestei obiecții ne vom ocupa mai pe larg când vom trata problema existenței lui Dumnezeu în lumina probei contingenței. Aici ne interesează, deocamdată, numai dreptul rațiunii de a păși în lumea supranaturalului, spre a găsi explicația cerută, dar refuzată, de lumea naturalului.

Mai imediată, ca fiind mai direct în miezul problemei noastre, e cealaltă obiecție, care afirmă că această primă cauză, scoasă din aplicarea legii cauzalității asupra mișcării

contingente din lume, nu e suficientă pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, așa cum El este cerut de conștiința omului de credință religioasă. Ea ne duce, cel mult, la un *prim impuls*, la o cauză absolută din afară de materie și de mișcare, dar nu la acel *Dumnezeu personal* pe Care-l postulează religia.

La această obiecție răspundem: Acest argument nici nu tinde la aflarea unui Dumnezeu personal, ci la dovedirea necesității unei *cauze absolute*, în afară de lume și în afară de mișcarea însăși. Felul, însă, cum se realizează această mișcare în lume ne va duce, el însuși, la ideea unui Dumnezeu personal, ceea ce se va evidenția, în special, la expunerea argumentului *teleologic*. Totuși, la necesitatea afirmării unui Dumnezeu personal ne duce, în parte, și argumentul cosmologic, în cea de-a doua formulare a lui, formulare scoasă din contingența lumii și a lucrurilor din ea.

<sup>23</sup> Vezi antiteza din a patra antinomie kantiană.

<sup>24</sup> *Edouard Le Roy*, în „Le problème de Dieu”, p.27, califica ideea despre contingența lumii drept „un énorme (l) postulat” inadmisibil. „Que l'on se représente la non-existence de tel ou tel objet, passe encore: mais peut-on concevoir, ou même, simplement, imaginer celle du Tout?”.

<sup>25</sup> *Otto Liebmann*: „Analysis der Wirklichkeit”, Strassburg, 1911, p.273.



## CAPITOLUL II

*Proba Contingenței*

*Formularea probei - Independența și motivarea ei - Variantele probei contingenței - Obiecții aduse contra valorii acestei probe: lumea, ca totalitate, nu poate fi cauzată, chiar dacă fenomenele, în parte, sunt contingente - Contingența vieții și existența Divinității - Diferitele teorii asupra originii și apariției vieții - Generația spontană și problema vieții - Viața nu poate fi generată decât prin viață, iar aceasta prin Dumnezeu*

Proba contingenței nu este o simplă variantă a probei mișcării, ci o probă independentă, reprezentând un aspect cu totul diferit al raportului dintre Dumnezeu și lume, raport determinat de aplicarea aceluiași principiu al cauzalității.

Accentul cade aici, însă, pe satisfacerea principiului rațiunii suficiente în fața contingenței rezultate din aplicarea legii cauzalității asupra existenței în genere. Căci nu starea de mișcare sau nemișcare a acestei existențe este ceea ce ne interesează aici, ci existența însăși, privită sub prisma necesității sau a lipsei de necesitate a acestei existențe. „În fața spiritului nostru stă întrebarea: pentru ce există, în genere, ceva, dacă este posibil și contrariul, adică să nu existe nimic? Și pentru ce există tocmai aceasta, dacă ceea ce există ar fi putut să existe și altfel față de cum există? Și dacă cea

mai infimă existență, singuraticul atom, este în stare să declanșeze această problemă, cu atât mai mult ea se impune când este vorba de acest imens complex al existenței, care este lumea!”<sup>26</sup>

Și, de fapt, în lume noi nu vedem și nu trăim decât lucruri și ființe întâmplătoare, lucruri și ființe care sunt, dar care ar putea și să nu fie, fiindcă nici una dintre ele nu-și are în sine necesitatea existenței sale; necesitate pe care n-o avem nici noi, care ne naștem și murim, și care am fi putut să nu ne naștem, după cum au putut să nu se nască nici cei dinaintea noastră, cărora noi le datorăm această viață. Viața, în chip absolut, n-o are nici unul dintre lucrurile sau ființele din această lume, n-a existat dintotdeauna, ci a început să-și depene, în timp, începuturile precare ale existenței sale. Căci ce necesitate a existenței sale poartă în sine piatra netrebnică din drum, pe care o aruncăm cu piciorul, bietul vierme, care se târăște în pulbere sau șarpele cobra, care pândește prin desigur viețuitoarea care îi va cădea victimă? De pretutindeni, deci, ne întâmpină faptul frapant al contingenței, al lipsei de necesitate a existenței, de unde și tendința de a căuta pentru fiecare lucru sau ființă un alt lucru sau altă ființă drept cauză a existenței, care, la rândul lor, vor căuta și ele, în altele, aceeași cauză, și tot așa, la infinit. Or, este greu de admis să nu existe ceva care să-și aibă în sine însuși cauza existenței sale, acel „ens a se”, care să existe cu necesitate. Căci în caz contrar, nimic din ceea ce există n-ar fi putut să înceapă a exista, dacă la un moment dat n-ar fi existat ceva cu necesitate, adică ceva care să-și fi avut în sine necesitatea existenței sale.

<sup>26</sup> Dr. Franz Sawicki: „Die Gottesbeweise”, Paderborn, 1926, p. 87.



Din aceste considerente a răsărit și s-a afirmat în decursul istoriei cugetării umane această probă a contingenței în sprijinul postularii Ființei Divine, drept cauză absolută și necesară a tuturor existențelor din lume. Probă care are următoarea formulare: *În lume nu sunt decât cauze secundare și ființe contingente. Cauzele secundare presupun însă o cauză primară, iar ființele contingente, o cauză necesară. În virtutea principiului rațiunii suficiente, lumea, în totalitatea ei, cere o cauză primară și ființele contingente o ființă absolut necesară, și această cauză primară, care e și ființa absolut necesară, noi o numim: Dumnezeu.* E formularea devenită clasică a acestei probe, denumită de Leibniz, după obișnuita nomenclatură scolastică, și „a contingentia mundi”. Proba are și o variantă în care accentul cade, nu pe contingența cauzelor secundare, ci pe imposibilitatea conceiverii lumii fără un creator. „Orice început trebuie să înceapă din ceva – zice această formulare; și acesta din altceva și tot așa până la un început, care la rândul său să fie el singur începător spre a pune capăt progresiei fără de sfârșit a acestui proces al cugetării”. Slăbiciunea acestei formulări constă în faptul că se poate postula și existența fără de început a lumii, deci eternitatea ei, alături de existența lui Dumnezeu, considerate ambele ca două realități coerente. Așa a fost și cazul în vechime, pentru Platon și Aristotel, a căror credință în eternitatea lumii nu excludea existența lui Dumnezeu și e cazul pentru mulți dintre reprezentanții cugetării științifice moderne, care admit eternitatea materiei alături de existența lui Dumnezeu.<sup>27</sup> Aceasta a și făcut ca forma de argumentare de acest tip să fie abandonată în

favoarea primei formulări, care accentuează elementul *contingenței*, chit că acesta implică și pe cel al începutului.

Sub forma expusă de noi, argumentul se găsește deja la Toma D'Aquino, în cea de-a treia dintre cele cinci probe „aposteriorice” admise de marele scolast pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu și denumită de el: „Ex possibili et necessario”. Evidențiind caracterul precar al tuturor existențelor din lume, care încep să existe și încetează a mai exista, D'Aquino conchide: „Noi vedem în lume lucruri contingente, care pot fi, dar pot și să nu fie, pentru că se nasc și mor. Însă este imposibil ca lucrurile contingente să fi existat dintotdeauna, fiindcă tot ce poate să nu existe a avut un timp de non-existență. Deci dacă toate lucrurile sunt contingente, a fost un timp când nimic nu a existat în lume. Dar dacă a fost cândva așa, nimic n-ar exista nici astăzi; căci ceea ce nu este nu poate să înceapă a fi decât prin ceva care este. Deci dacă nimic n-a existat, nimic n-ar fi putut să existe vreodată și nimic n-ar exista nici acum, ceea ce este absurd. Deci, nu totul este contingent, ci este și o ființă necesară. Or, o ființă necesară are cauza necesității sale ori în sine însăși ori în altceva; însă, cum nu se pot admite o serie de cauze producându-se unele din altele la infinit, la fel nu se poate o progresie fără de sfârșit de ființe transmițându-și cauza necesității lor. Trebuie deci să admitem o ființă necesară prin sine însăși, care nu-și găsește în altceva cauza necesității sale, dar care este cauza necesității altora și această cauză toți o numim: *Dumnezeu*”.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> A. Boulenger: „Manuel d'Apologétique”, Paris, 1925, p. 35.

<sup>28</sup> Gonzague Truc: „La pensée de St. Thomas D'Aquin”, Paris, Payot, pag. 63; Garrigou Lagrange: „Dieu, son Existence et sa Nature”, Beauchesne, Paris, 1919, p. 261-270.



Sub această înlanțuire silogistică a lui Toma D'Aquino, pe care iscusința oratorică a lui Bossuet a redus-o la pregnanța formulă „qu'il y ait un moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera”,<sup>29</sup> proba contingenței, de care filosofia thomistă leagă marea problemă metafizică a acelei cauze primare – „ens a se” – cheia de boltă a întregii teologii thomiste,<sup>30</sup> a fost în egală măsură și cu egală prețuire utilizată atât de filosofie, cât și de teologie, ca una dintre probele clasice perfect valabile pentru demonstrarea existenței Ființei Divine. Kant, în temerara sa critică întreprinsă contra „oricărei încercări raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu”, supune aceleiași severe critici și proba contingenței, arătându-se față de ea poate chiar și mai necruțător decât în cazul celorlalte dovezi. Vom reveni și insista mai pe larg asupra obiecțiilor ridicate de filosoful din Königsberg. Deocamdată ținem să relevăm alte două variante ale probei contingenței, care au fost și ele luate în considerare de autorul „Criticii rațiunii pure”. E vorba de formularea lui Descartes și de cea a lui Leibniz-Wolff.

Descartes pleacă de la prezența în sufletul nostru a ideii unei ființe infinite, care idee n-a putut fi făurită de spiritul nostru esențialmente limitat, așa că trebuie să o atribuim unei cauze infinite, ca și ea, adică lui Dumnezeu însuși, deoarece, „în cauza unui lucru – zice Descartes – trebuie să fie tot atâta realitate, câtă se găsește și în efectul ei. Această idee a unei ființe infinite – precizează Descartes – nu putea să-mi vină de la lucrurile din afară, care toate sunt finite, nici nu puteam să mi-o făuresc eu însumi, care sunt o ființă

<sup>29</sup> A. Boulenger: „Manuel d'Apologétique”, Paris, 1925, p. 35.

<sup>30</sup> Dr. Franz Sawicki: op. cit., p. 89-110 și Etienne Gilson: „L'Esprit de la Philosophie Médiévale”, Paris, Vrin, 1932, p. 45-86.

finită, care nici n-ar exista dacă n-ar exista Dumnezeu. Căci, dacă eu aș fi un produs al meu, m-aș fi înzestrat cu toate atributele perfecțiunii, deci și cu cel al infinității, ceea ce nu e cazul; iar dacă sunt produs al altora – părinți și strămoși – la capătul acestora trebuie să existe o ultimă cauză generatoare, căci un „regressus in infinitum” nu se poate cugeta”.<sup>31</sup>

Proba aceasta aposteriorică a lui Descartes pleacă, evident, de la o altă sorginte decât aceea a contingenței lumii în genere, așa cum proceda proba lui D'Aquino, de aceea ea se mai numește „a contingentia mentis” spre deosebire de „a contingentia mundi”, cum e denumită proba contingenței în genere.<sup>32</sup> Având în vedere însă, că punctul de ple-

<sup>31</sup> Proba e cuprinsă în cea de-a treia Meditație a lui Descartes și are următoarea formulare: „Între ideile pe care le am, acelea care reprezintă substanțe sunt, fără îndoială, ceva mai mult și conțin în sine mai multă obiectivitate, adică participă prin reprezentare la o treaptă superioară de ființare sau de perfecție, decât acelea care reprezintă numai „moduri” sau accidente. Mai mult, aceea prin care eu concep un Dumnezeu suveran, etern, infinit, imutabil, atotștiutor, atotputernic și creatorul universal al tuturor lucrurilor care sunt în afară de El, această idee are, desigur, în sine, mai multă realitate obiectivă, decât acelea prin care îmi sunt reprezentate substanțele finite. Este însă un lucru evident pentru rațiunea naturală că trebuie să fie cel puțin tot atâta realitate în cauza producătoare, câtă e și în efectul ei: căci de unde și-ar putea trage acest efect realitatea sa, dacă nu din cauza sa? Și cum ar putea această cauză să transmită efectului această realitate, dacă n-ar avea-o ea singură? De unde și rezultă nu numai că neantul nu poate produce ceva, dar că și ceea ce este mai perfect, adică ceea ce conține în sine mai multă realitate, nu poate fi o urmare sau o dependență a ceea ce este mai puțin perfect”.

<sup>32</sup> Această distincție o face I. Petrovici, în succinta și subtila sa comunicare făcută la „Congresul Internațional de Filosofie din Paris” (Congres Descartes), an 1937, sub titlul: „Ideea de Dumnezeu în fața rațiunii” și publicată în revista „Gândirea”, nr. 7, 1937, și în care D-sa se ocupă în special de valoarea argumentului cosmologic.



care al probei cosmologice cartesiene este prezența în sufletul nostru a ideii despre Dumnezeu, ca o ființă infinită, idee pe care n-am putut-o produce noi, ființe mărginite, această probă poartă în nomenclatura filosofico-apologetică obișnuită denumirea frecventă de *proba psihologică*, sau, și mai exact: antropologică-psihologică. Această probă nu este însă, chiar după părerea lui Descartes, scutită de anumite insuficiențe și obiecții. De aceea el și procedează la formularea unei alte probe, cea ontologică, care formează obiectul celei de-a cincea dintre „Meditațiile” sale, și care e considerată de el drept proba definitivă a demonstrabilității existenței lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii.<sup>33</sup>

Strict pe caracterul contingent al lumii și existenței în genere stă însă argumentarea cosmologică a lui Leibniz și a discipolului și popularizatorului filosofiei sale, *Christian Wolff*. Ideea fundamentală a filosofiei lui Leibniz era că între concepția teleologică a religiei și cea fizico-mecanică a științei despre lume nu există contradicție, ci, din contră, o stare de perfectă întregire și armonizare. Căci dacă singuraticile procese ale materiei se pot explica mecanic – și nu se pot explica decât în acest mod – aceste procese, la rândul lor, nu se pot explica decât prin prisma unei supreme inteligențe divine, de care totul depinde și prin care totul se armonizează. În lume totul se petrece în virtutea legii continuității materiei și sub imperiul armoniei prestabilite de Divinitate, fără de care, în lumea în care toate sunt contingente și posibile, nimic n-ar putea fi posibil, tocmai din cauza acestei posibilități nelimitate de existență. Pe această scară a unei gradate continuități a existenței, care divide materia până la

spațiul metafizic al unei monade, își situează Leibniz „monadele” sale, care, emanate prin „fulgurații” dintr-o primă monadă, își dețin și își coordonează existența după voința și inteligența supremei monade, care este Dumnezeu.

Pe această concepție a lui Leibniz își întemeiază *Christian Wolff* faimoasa sa *teologie naturală*, în care argumentul cosmologic al contingentei deține locul de căpetenie între probele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu. „Lumea și lucrurile din ea – zice *Christian Wolff* – sunt întâmplătoare, căci ele ar fi putut să fie altfel decât sunt. Deci ele sunt contingente în existența lor. Contingentul însă nu-și are în el necesitatea propriei existențe, ci într-un temei absolut, care rezidă în afară de el. Și acest temei este Dumnezeu”.<sup>34</sup> De aici și denumirea de „a contingentia mundi”, pe care el, ca și Leibniz, a dat-o argumentului său, care a cunoscut, datorită mării influențe exercitate de *Christian Wolff* asupra contemporanilor, cea mai mare perioadă de înflorire. Poate că această specială prețuire pe care „cel mai mare dogmatist al veacurilor”, cum îl numește Kant, o arătase argumentului cosmologic, cum și lipsa de importanță pe care *Wolff* o arătase celui teleologic, a făcut ca autorul „Criticii rațiunii pure”, care trăise și el, în timpul formării sale filosofice, sub vraja „somnului dogmatic” exercitată de *Christian Wolff*, să-și îndrepte, după perioada de „trezire criticistă”, cu o deosebită violență critica sa mai ales contra argumentului cosmologic, „cuibul tuturor șireteniilor didactice”, cum îl numea el, și să arate o deosebită simpatie celui teleologic,

<sup>33</sup> A se vedea: Cap. III, Cartea a II-a, a lucrării de față.

<sup>34</sup> *Ueberweg Heinze: „Grundriss der Geschichte der Philosophie”* B. II., Ed. II, Berlin, 1907, p. 229.



cu toată insuficiența puterii demonstrative ce o impută și acestuia.

Indiferent însă de varietatea acestor formulări, elementul contingenței lumii și a lucrurilor din ea este acela care stă la temelia argumentării cosmologice și care silește cugetarea noastră să caute temeiul ultim, „rațiunea suficientă a existenței, a ceea ce este, pentru ce este, când ar fi putut și să nu fie, și de ce este, astfel cum este, când ar fi putut să fie și altfel decât este”.<sup>35</sup> De aici, acea necesară ridicare a cugetării noastre către o cauză absolută, care să cuprindă în sine atât necesitatea existenței sale, cât și pe cea a existențelor secundare, care nu-și au în ele însele necesitatea existenței lor.

Existențele secundare cer întotdeauna o cauză a existenței lor și aceasta, la rândul ei, pe o alta, care, fiind tot cauză secundară, va cere pe o alta – și așa la infinit, atâta vreme cât vom rămâne în cercul acestor cauze secundare cărora, oricât le vom înmulți *numărul*, nu le vom schimba *caracterul*, care tot secundar va rămâne. De aceea și cerința de a depăși cercul cauzelor secundare spre o cauză *primară* care, având în sine rațiunea necesară a existenței sale, va fi și cauza absolută a tuturor existențelor secundare. E singurul și legitimul procedeu logic pentru a pune capăt acestui proces cerut de legea cauzalității și cea a rațiunii suficiente.

Se ridică, însă, aici o nouă obiecție contra acestei probe, obiecție care intenționează a-i răpi dreptul de a face apel la legea cauzalității. Depășirea lanțului cauzelor secundare și trecerea spre o cauză primară – zice această obiecție – nu e necesară, fiindcă, dacă, luate fiecare în parte, cauzele secundare sunt contingente și se cer una pe alta, luate în tota-

litatea lor, ele se condiționează reciproc și nu mai e nevoie de postularea unei cauze primare în afară de ele și de altă natură decât ele. Formula aceasta a „circuitului cauzelor secundare”, pusă în chip contradictoriu de antiteza celei de a patra antinomii kantiene,<sup>36</sup> e admisă ca un adevăr peremptoriu de cugetarea filosofică mai nouă, indiferent dacă această cugetare pornește din cercurile pozitivismului comtist sau din cele ale evoluționismului idealist, al lui Bergson și Le Roy, bunăoară. Refuzul – și al unora și al altora – de a admite, măcar sub această formă, o cauză absolută, imixtiu-

<sup>36</sup> A patra antinomie kantiană, având ca obiect postulatul existenței unei ființe necesare, are următoarea formulare. *Teză*: „Lumea implică ceva ce, sau ca parte a ei, sau ca o cauză a ei, este o ființă necesară”. *Antiteză*: „Nu există nici o ființă absolut necesară, nici în lume, nici în afară de lume, ca fiind cauza ei.” *Demonstrarea tezei*: Lumea este o serie de efecte; fiecare efect, pentru a se produce, presupune o serie determinată de cauze sau de condiții; în consecință, există o cauză sau o condiție primară și o existență necesară. *Demonstrarea antitezei*: Presupunând că ar fi fiind în lume – și făcând parte din ea – ceva necesar, acesta nu s-ar putea concepe decât sub două forme: sau ca găsindu-se la începutul lumii, sau coincidând cu totalitatea fenomenelor pe care le constituie. Însă orice început este un moment al duratei. Un început absolut ar fi, deci, un moment al duratei fără un moment precedent, ceea ce nu se poate concepe, durată ne comportând limite. Deci nu poate fi vorba de o ființă necesară la originea lucrurilor. Dar este tot atât de inexact de a vorbi de ansamblul lucrurilor și de totalitatea momentelor duratei, adică a universului, ca de o ființă necesară și absolută. Căci atunci seria însăși, deși în toate părțile ei contingentă și condiționată, ar fi, totuși, ca întreg, absolut necesară și necondiționată, ceea ce ar fi contradictoriu în sine, deoarece existența unei mulțimi nu poate fi necesară, odată ce nici una din părțile ei nu posedă o existență necesară. Puneți, din contra, să existe o cauză absolută a lumii, atunci ea, ca membru suprem în seria cauzelor schimbărilor lumii, ar începe existența acestor cauze și seria lor. Or, atunci ea ar trebui să înceapă și a acționa și prin aceasta ar intra în timp și deci în ansamblul fenomenelor, adică în lume. Dar prin aceasta n-ar mai fi în afară de lume, ceea ce contrazice propoziția. Nu există deci, nici în lume, nici în afară de ea, dar în legătură cauzală cu ea, o ființă absolut necesară.

<sup>35</sup> Dr. Franz Sawicki: op. cit., p. 87.



nea supranaturalului în ordinea naturală a existențelor, îi fac să adopte o atitudine comună ostilă față de valabilitatea logică a probei contingentei. Obiecția, însă, nu e atât de temeinică pe cât vor să o prezinte susținătorii ei. Fiindcă, oricât s-ar condiționa între ele cauzele secundare, ele tot secundare vor rămâne, *mulțimea* cauzelor și chiar *totalitatea* lor nepuțând schimba *calitatea* lor, adică aceea de a fi – și rămâne – cauze secundare, așa cum remarcase Kant însuși. Căci, chiar dacă o determinare prin cauze secundare ne-ar putea da explicația de fapt a unui complex de fenomene, cerința spiritului nostru după o cauză primară care să ne scoată din cercul cauzelor secundare tot nesatisfăcută rămâne. Totalitatea cauzelor secundare nu ne poate da cauza primară, după cum totalitatea idiotilor din lume nu ne va da niciodată o inteligență scilicet; <sup>37</sup> sau după cum totalitatea statuiilor, din cea mai pură marmură și cea mai artistică execuție din lume, nu ne-ar putea da o ființă cugetătoare. Să schimbe, adică, ansamblul părților, calitatea componentelor? Un ansamblu nu este decât compusul părților sale, care, oricât le-am adăuna, nu va putea cuprinde decât ceea ce fiecare din părțile componente conține. „Ori poate compusul cuprinde mai mult, sau altceva decât componentele? Ar urma atunci că respectivele componente au anumite calități, iar compusul lor calități opuse. Ar urma că cineva, îngrămădind o mulțime de bile negre, să se aștepte ca grămada rezultată să fie albă, sau, turnând într-un vas un enorm număr de pahare de apă, să se aștepte ca rezultatul să se prefacă în vin”. <sup>38</sup>

<sup>37</sup> Garrigou-Lagrange: *Op.cit.*, p.261; și Alfred Weber: „Histoire de la philosophie européenne”, p.422.

<sup>38</sup> Paul Buysse: „Vers la croyance”, p.102.

Faptul evident este, deci, că, oricum am privi chestiunea, *cantitatea* lucrurilor nu poate schimba *calitatea* lor și, oricâte cauze secundare se vor aduna, ele nu vor înceta de a fi ceea ce sunt: *cauze secundare* care își cer cauza primară.

Dar, obiectează *Eduard Le Roy*, „de unde rezultă că un lucru este contingent? Ceea ce noi socotim drept contingent, este el într-adevăr? Nu ne dovedește știința, în fiecare clipă, că atâtea lucruri pe care le considerăm contingente, până la un moment dat, se dovedesc a fi necesare? În realitate, totul depinde de tot, deși cele mai multe din legăturile dintre lucruri ne scapă. Experiența este incapabilă de a ne evidenția contingenta, pentru că ea este incapabilă a ne dovedi că un anumit lucru, pe care ea îl constată, ar fi putut să nu fie. Fiindcă, dacă fiecare lucru este conceput de noi după adevărul integral al condițiilor sale reale, adică în funcție de universul întreg, atunci non-existența sa devine ceva cu totul contradictoriu. Și putem noi presupune, în bloc, contingenta întregii lumi? Ce postulat enorm! Că cineva își poate reprezenta nonexistența cutărui sau cutărui lucru, mai merge: dar cum se poate concepe, sau măcar imagina, contingenta Totului?” <sup>39</sup>

„Dar chiar admisă contingenta fiecărui lucru – continuă *Le Roy* – este legitim a conchide și contingenta universului? Este necesar ca o *denominațiune*, care convine tuturor pieselor unui ansamblu, să convină în chip forțat și unității organice a ansamblului? Poate că da, dacă acest ansamblu nu este decât o adăunare numerică, posterioară părților sale, presupuse preexistente și care ar constitui acest ansamblu

<sup>39</sup> *Edouard Le Roy*: „Le Problème de Dieu”, Paris, L'Artisan du Livre, 1930, p. 27.



prin juxtapunere și apropiere extrinsecă. Dar nu este cazul aici – precizează Le Roy. Căci se poate ca natura să fie concepută și ca o continuitate mobilă de moduri înlănțuite, un *torent de imagini* corelative, în care necesar ar fi cursul însuși, țâșnitura dinamică, forța producătoare, *legea* manifestărilor fenomenale. Într-un cuvânt, ce ne împiedică să concepem că, pentru fiecare obiect, contingența se reduce la imposibilitatea lui de a fi altceva decât un *aspect parțial* și un moment *tranzitoriu*, continuitatea și sistemul reprezentând, din contră, necesitatea veritabilă?<sup>40</sup>

„Se invocă însă – continuă Le Roy – nașterea și distrugerea. Cutare obiect nu poate fi (cu necesitate), fiindcă el n-a fost întotdeauna și va veni o zi, mai curând sau mai târziu, când el nu va mai fi. Dar ce dovedește aceasta, în afară de faptul că un obiect nu poate fi egal posibil în oricare moment al duratei? Prezența sa face parte din esența sa: el este o *fază* într-o desfășurare ritmică. Trebuie să concepem necesarul nu ca o entitate imobilă, ci ca un *spectru* continuu de nuanțe fugitive, sau, și mai bine, ca un *flux* al acestei continuități spectrale. Să ne dezobișnuim de atonismul care reifică *simbolurile* analizei spectrale. Universul nu este un mozaic de elemente, care ar preexista relațiilor dintre ele, o societate de ființe distincte, apropiate printr-o forță exterioară și în care fiecare membru ar fi separat determinabil și infinit. Durata nu este un mediu omogen, un receptacol inert, un fel de spațiu indiferent și vid, în care ar putea să se plaseze, nu importă unde, entitățile logice eterne, care sunt esențele. Practic fiecare obiect nu este decât un *punct de vedere*, un centru de perspectivă asupra continuității universale, un *aspect*, mai mult decât o porțiune, un

fragment, o *abstracție utilă*, mai mult decât o realitate veritabilă; pe scurt, un *moment al necesității totale*. El apare contingent numai în măsura în care cineva îl izolează, îl separă, sau îl smulge din țesutul de corelații din care el este un ochi, sau îl scoate afară din durata în care el este o *undă*; adică, în măsura și în momentul în care el *nu este*. Contingența sa nu înseamnă, în fapt, decât irealitatea ruperii în bucăți al aceluși continuu, care este realitatea”.<sup>41</sup>

Am citat aceste pasaje din interesantul studiu pentru problema noastră a lui Edouard Le Roy, pentru a se putea vedea atât subtilitatea și adesea artificialitatea argumentării, cât și *particularitatea* poziției din care este privită și discutată problema contingenței de reprezentanții idealismului bergsonian, dintre care cel mai strălucit, alături de Bergson însuși, este Edouard Le Roy. Din sublinierile făcute de noi – sublinieri care ne aparțin, ele fiind străine textelor citate – rezultă că realitatea lucrurilor nu este pentru Le Roy decât o denotațiune, un aspect, un simbol, un *spectru*, o undă, o *abstracție inutilă* a unui continuu curs al duratei aceluși *elan vital*, cum îl numește Bergson, care parcurge existența, în care nimic nu stă, ci totul e în curgere și permanentă devenire.<sup>42</sup> Această concepție a idealismului bergsonian reduce existența reală la o simplă „denotație verbală”, la o simplă „apariție spectrală” a unui impuls anonim și continuu, care nu este nici necesar și nici real în nici unul din momentele sau aspectele sale, și care, totuși, poate și trebuie să fie, el însuși, necesar și real în totalitatea acestor momente lipsite de realitate și de necesitate. „Unde din râul în veșnică curgere sunt lucrurile” – râul care, golit de undele-i, care nu

<sup>40</sup> Edouard Le Roy, op. cit., p. 28.

<sup>41</sup> Edouard Le Roy, op. cit., p. 29.

<sup>42</sup> Henri Bergson: „L'Évolution créatrice”, Paris, Alcan.



sunt decât spectre și simboluri, continuă totuși să curgă pe albia-i imaginară, ca să utilizăm și noi același limbaj plin de metafore, folosit cu atâta măiestrie și predilecție, atât de Bergson cât și de Le Roy și care limbaj face și farmecul insinuant al teoriei, mai mult decât adevărul, foarte problematic de altfel, care-i stă la bază. Acestei teorii, în genere, îi revin aceleași obiecții pe care le-am ridicat când a fost vorba de „circuitul cauzelor”, care, deși necesare, totuși, condiționându-se între ele, s-ar dispensa de o cauză primară. Deoarece, chiar dacă am admite integrarea tuturor lucrurilor și ființelor într-un tot continuu și corelativ, contingentă lor nefiind decât „aparența faptului că noi le-am sustras dintr-un conținut”, ființele și lucrurile nu sunt decât *părți* din acest conținut, părți care sunt contingente, tocmai fiindcă sunt dependente de acest tot, care, dacă este suma sau cuprinsul părților sale, nu poate fi nici de altă *esență* și nici de altă *calitate* decât părțile sale. Calitatea sau defectul îi rămâne, chiar dacă acest tot este conceput ca o *lege generală*, ca un *continuu în devenire* sau ca un „elan în permanentă acțiune”. Căci legea, care subsumă sau condiționează fenomenele sau cazurile pe care le determină, nu este în sine însăși nici ceva necesar și nici ceva de sine stătător, fie că această lege ar avea caracter universal, cum este legea gravitației, sau cea a energiei constante, sau legea, atât de imprecisă în sine, a unei evoluții universale. Legile naturii, indiferent de formularea lor, sunt toate contingente, după cum rezultă, fără putință de replică, din celebra scriere a lui *Emile Boutroux*: „La Contingence des lois de la nature”.<sup>43</sup> Contingenta aces-

<sup>43</sup> Asupra valorii lucrării lui Boutroux, „De la Contingence des lois de la nature”, lucrare apărută în 1874, ca teză de doctorat a acestuia, ca și asupra utilizării ei pentru proba contingentiei, a se vedea minuțioasele observații

tora a făcut pe logicienii mai noi, ca și pe oamenii de știință exactă, care nu cred că e bine să se dispenseze de logică în cercetările și ipotezele lor, să schimbe caracterul decretat ca absolut al legilor naturii, într-unul „statistic și relativ”<sup>44</sup> și care contingentă stă astăzi la baza noii concepții științifice *relativiste* despre univers.

Dar, trecând de la aceste observații generale la câteva cazuri concrete exemplificatoare, caracterul de contingentă al acestor legi rezultă evident, între altele, și din considerentele următoare: noțiunea de lege în sine, oricât de largă i-ar putea fi puterea de aplicabilitate, nu poate fi absolută și nici necesară. O lege pozitivă, pentru a avea acel necesar cerut de rațiune, ar trebui să conțină în sine, atât rațiunea existenței sale, cât și rațiunea de a fi a tuturor existențelor sau fenomenelor pe care ea le domină. Or, o lege nu este decât „raportul constant dintre mai multe fenomene sau mai multe ființe” și deci existența legii presupune *existența fenomenelor* pe care ea le unește sau le domină. *Legea nu există decât dacă fenomenele există*. Căldura dilată fierul, dacă există fierul și căldura. Energia se conservă dacă există o energie, căci nu există lege fără ca în prealabil să existe fenomenele asupra cărora să se aplice legea.<sup>45</sup> Ceea ce există independent de această aplicare este existența *ideală* în spiritul nostru al legii, căreia îi corespunde un adevăr ipotetic asu-

făcute de *Pedro Descoqs*: „Praellectiones Theologiae naturalis”, Paris, Beauchesne, 1932, Tom. I, p. 273-285.

<sup>44</sup> *Gaston Bachelard*: „Le nouvel esprit scientifique”, Alcan, Paris, 1937, Capit. „Déterminisme et indéterminisme”, p. 121; și *Hans Reichenbach*: „La Philosophie scientifique”, Paris, 1932, și mai ales: „Atome et Cosmos”, lucrare al aceluiași, Flammarion, Paris, 1930, Capit.: „Conséquences en philosophie scientifique”, p. 245 și următoarele.

<sup>45</sup> *Garrigou Lagrange*, op. cit., p. 271-272.



pra lucrurilor. „Suprimați existența contingentă a lucrurilor și această existență necesară care este legea nu va fi decât un adevăr ipotetic, care cere a fi fondat într-un absolut existent în fapt, neputând fi ea însăși acest absolut”, după cum observa Garrigou Lagrange, în amănunțitul și subtilul său studiu asupra acestei probleme, din lucrarea sa: „Dieu, Son Existence et sa Nature”.<sup>46</sup>

Dar, insistă pozitivistii, există totuși o lege, care și naște fenomenele prin care ea subzistă: legea conservării energiei, care este o necesitate primordială și universală, căci ea explică sensul de a fi al tuturor existențelor. Și dacă „nimic nu se pierde și nimic nu se creează”, cum stabilește această lege, atunci ființa necesară este lumea fizică însăși, dominată de această lege. Insistență netemeinică însă, căci după cum a dovedit Boutroux în studiul citat de noi, această lege, de parte de a fi necesară și primordială, este, ea însăși, contingentă. Ea nu are nici măcar aplicabilitate universală, nefiind susceptibilă de o verificare riguroasă în lumea organică și neverificabilă în biologie și numai întâmplător verificabilă în psihologie. Din ea nu se pot deduce legile existenței vii, a subiectului care simte, și nici a inteligenței care cugetă. Viața, ca și inteligența, cere o altă rațiune a existenței, decât aceea pe care ar putea-o conține legea conservării energiei.<sup>47</sup>

Nici legea evoluției nu conține și nu oferă această existență, și nici legea continuei devenirii, preconizată de idealismul bergsonian. Fie că acest continuu ar fi început ca un

„elan creator”, subiacent fenomenelor, cum crede bergsonianismul, sau ca un *proces transcendental*, cum crede fichtianismul sau schellingianismul și, în parte, și hegelianismul, fie ca o *substanță comună*, aparținând tuturor fenomenelor, cum credea panteismul spinozist. Aceasta pentru că „ceea ce este în continuă devenire nu poate avea în sine cauza necesară a existenței sale, fiindcă el este unirea succesivă a diversului și, a spune că uniunea necondiționată a diversului este necesară, este egal cu a zice că elementele diverse și neunite sunt de la sine unite și în succesiune, ceea ce contrazice legea identității”,<sup>48</sup> iar dacă „devenirea este trecerea de la ceea ce este nedeterminat la ceea ce este determinat, fără să aibă o cauză în sine determinată, este egal cu a zice că multul naște din mai puțin și existența din nonexistență, sau din neant”.<sup>49</sup>

După cum, a admite că ființa necesară este substratul comun al tuturor existențelor, este egal cu a nu spune nimic, sau a spune un *non-sens*. Fiindcă această substanță, care se împarte tuturor lucrurilor, pentru ca să fie ființa necesară „ar trebui să determine, fără să fie determinată, să dea, fără să primească, adică să aibă în sine și de la început, nu numai în potență, dar și în act, tot ceea ce poate și trebuie să devină, adică să conțină în sine și substanța și accidente, ceea ce este, din punct de vedere logic, inadmisibil”.<sup>50</sup> Evident însă, că nu numai aceste considerente sunt acelea care fac ca panteismul să fie inadmisibil în teza ce o oferă asupra acelei ființe necesare, substanță comună a existențelor din

<sup>46</sup> Garrigou Lagrange, op. cit., p. 272.

<sup>47</sup> Garrigou Lagrange, op. cit., p. 272. Asupra necesității unei cauze primare, cerută de problemele vieții și ale inteligenței, a se vedea și strălucitul studiu al D-rului Paulescu: „Âme et Dieu”, care alcătuiește partea finală a vol. III, din a sa „Psihologie Médicale”, București, Cartea Românească, 1921.

<sup>48</sup> Garrigou Lagrange, op. cit., p. 274.

<sup>49</sup> Garrigou Lagrange, op. cit., p. 274.

<sup>50</sup> Garrigou Lagrange, op. cit., p. 274.



lume. Alături de aceste obiecții logice stă întregul cortegiu de erori metafizice care-i stau la bază, și în primul rând aceea dizolvare a existenței într-un determinism acosmist, sau în acel „Nimic metafizic”, cum îl numește W. Windelband<sup>51</sup>, și care reduce la un simplu neant fantomatica substanță, care ar fi să se substituie și din care ar fi să se determine existențele reale și contingente ale lucrurilor.

Idealismul evoluționist bergsonian crede a fi înlăturat această eroare fundamentală a spinozismului și se crede și scutit de criticile aduse acestuia. Ceea ce nu e cazul. Căci la același acosmism ajunge și el, dacă lucrurile și ființele nu sunt decât „denominațiuni”, aspecte de moment, sau simple „simboluri”, ale unui continuu indefinit, care nicicând nu este, ci mereu *devine*. Dar dacă a te naște și a muri, deci a fi și a avea conștiința că ai putut să nu fii și că ai putea, în orice moment, să nu mai fii, e ceva mai mult și mai grav decât simplele „denominațiuni” sau „abstracții” ale acelui continuu nedefinit și fantomatic, atunci și idealismul bergsonian este tot atât de impropriu de a da soluția acelui ce necesar cerut de contingenta noastră și a lucrurilor din lume. „Eu convin că este un „necessarium” al lucrurilor, zice Edouard Le Roy, dar nimic nu mă împiedică să concep că acest „necessarium” ar fi ansamblul tuturor existențelor sau ordinea lor, înlănțuirea sau succesiunea lor. Acord deci un „necessarium in rebus”. Dar, pentru ce să vrea ca acesta să fie un „alequid”, o *Ființă necesară*? Aceasta înseamnă a prejudeca problema. Eu nu văd de ce n-ar putea fi vorba aici de o *necesitate immanentă* a lucrurilor, decât a se apela la această *Ființă necesară*, distinctă și transcendentă lor, care se

numește Dumnezeu?”<sup>52</sup> Iată-ne deci reveniți tot la acea necesitate immanentă a panteismului, de care ne vorbea spinozismul. Deci nici un pas în plus pentru limpezirea problemei, fie că facem ca lumea să depindă de „nimicul metafizic” al spinozismului, fie că o facem să se contopească și fantomaticului rău al veșnicei cugetări, al bergsonianismului.

De asemenea, nici acea imposibilitate a „regresului în infinit”, de care se servește argumentul contingenței pentru a ajunge la o cauză primară, nu pare să constituie o bază irefutabilă a acestei argumentări, susține Le Roy. „Fiindcă – afirmă el – regresul în infinit nu este ceva cu totul inevitabil. Căci dacă știința este aceea care construiește timpul pe care îl utilizează drept cadru, pentru a situa în el fenomenele, întrucât s-ar găsi ea în imposibilitate de a-l construi fără sfârșit, fie în direcția trecutului, fie în cea a viitorului? Refuzul de a admite această regresie se datorează faptului că se confundă între ele ordinea cronologică a lucrurilor cu cea ontologică, introducându-se astfel, nelegitim, știința în metafizică. Firește, rațiunea noastră este îndreptățită a depăși situația pentru a intra în metafizică. Dar este îndreptățit aici procedeul? El implică un postulat enorm, adică, posibilitatea de a *numera* fenomenele naturii. Căci, e evident că în cazul în care cauzele pot fi și trebuie să fie rânduite unele lângă altele în ordine, atunci trebuie neapărat să ajungem la un număr 1 al lor, la această cauză primară. Dar aceasta înseamnă a și tranșa problema în sensul voit de teza în discuție. Aici avem de-a face cu aceeași concepție *atomistă* a materiei, care divide continuu-ul existenței. Ruperea în bucățele, iată principiul erorii. Noi suntem însă în prezența unui conținut

<sup>51</sup> W. Windelband; „Präludien” B. I., „Zum Gedächtniss Spinoza”, p. 103.

<sup>52</sup> Edouard Le Roy: op. cit., p. 20.



indefinit divizibil, însă nu și infinit divizat. Un element nu este, în definitiv, decât o tăietură mai mult sau mai puțin artificială introdusă de spirit și operată în vederea analizei și a discontinuu-ului. Noi reificăm însă procesul, ca și cum ar fi fost dat de dinainte în lucruri. Fenomenele nu sunt însă o *juxtapunere numerică* a lor, ci o continuitate fenomenală eterogenă, în care numărul este introdus de noi. De aceea nici nu mai are rost să căutăm acea cauză primară vizată de argumentul contingenței, sau al cauzei primare”.<sup>53</sup>

Obiecția aceasta, mai ales așa cum este ea formulată, pare ciudată, venind din partea unui gânditor atât de conștiincios și subtil, cum este Edouard Le Roy. A socoti timpul ca o creație a științei – nici măcar a inteligenței – și a face din el ceva la bunul plac al subiectivității noastre – „căci ce mă împiedică, zice Le Roy, de a-l gândi așa sau altfel” – înseamnă a ignora tot aportul adus de criticismul kantian în această chestiune capitală, nu numai pentru știință, dar și pentru gândire, în genere. Fiindcă, deși formele de timp, ca și cele de spațiu, sunt forme ale sensibilității noastre și deci ale subiectivității noastre, ele sunt și forme *apriorice* ale intuiției noastre, aparținând deci nu numai nouă, dar, în aceeași măsură, și lucrurilor, care, fără ele, nu se pot concepe, și deci nici nu pot fi. Timpul nu este ceva pur subiectiv și artificial, pe care noi îl introducem în cursul continuu al lucrurilor pentru a le separa și analiza, ci condiția necesară și apriorică a existenței în genere, sau, cel puțin, a celei fenomenale. Deci timpul nu este o simplă creație artificială cu care noi intervenim într-un „conținut indefinit divizibil”, ci o condiție necesară a diversificării lucrurilor, care, fie ca *serie*, fie ca

*sinteză* a părților, nu pot fi cugetate ca infinite, ci comportă o limită, și deci o cauză primară, după cum se dovedește aceasta și prin prima antinomie kantiană.

La acest lucru convine și Le Roy, din moment ce se admite „ruperea în bucățele și reificarea numerică a acelui conținut indefinit divizibil, dar nu infinit divizat”, care e realitatea. Dar dacă realitatea e considerată altfel decât o simplă juxtapunere numerică a cauzelor și lucrurilor unele lângă altele, ca în vechea concepție atomistă, atunci situația se schimbă, zice Le Roy și apelul la o cauză primară cade. „Situația nu se schimbă însă, după cum foarte just remarcă I. Petrovici în citatul studiu, chiar dacă socotim lumea sensibilă numai ca *indéfiniment divizable* și nu *infiniment divisé*”. „O realitate divizibilă – zice Petrovici – nu poate cuprinde nici ea propria sa rațiune. Când Leibniz, în căutarea fundamentului existenței, a depășit lumea fizică, ajungând la spirit, aceasta s-a întâmplat tocmai din cauză că materia era divizibilă. Realitatea care se poate rupe în bucăți este aceea căreia rațiunea are dreptul să-i ceară și deplina și totala inteligibilitate, iar în fața amânării fără termen, rațiunea o depășește. În schimb, aceeași rațiune se poate domoli față de concepția unei realități de altă natură, nici divizată, nici divizibilă, chiar dacă nu o percepe și îi rămâne, în fond, misterioasă. În orice caz rațiunea poate să arate care feluri de existențe nu pot fi propriul lor autor și cum trebuie să se prezinte o realitate, care ar îndeplini această condiție”.<sup>54</sup>

Și în sfârșit, o ultimă obiecție ce se aduce probei contingenței este că, în fond, ea nu este decât o altă variantă a

<sup>53</sup> Edouard Le Roy, op. cit., p. 32-33.

<sup>54</sup> I. Petrovici: „Ideea de Dumnezeu în fața rațiunii”, revista „Gândirea”, anul 1937, p. 316.



argumentului *ontologic*, fiindcă, de fapt, ceea ce ne face să conchidem la necesitatea unei cauze primare, care să încheie procesul infinit al cauzei secundare, este că noi căutăm în această cauză primară mai mult ființa care să cuprindă în ea *atoperfecțiunea*, decât să ne satisfacă imboldul cauzalității. „Ființa necesară, căreia i s-ar dovedi existența, n-ar fi Dumnezeu decât dacă ar fi și o ființă *atoperfectă*” – zice Le Roy. „Proba a *contingentia mundi* nu este, deci, o probă a existenței lui Dumnezeu decât în măsura în care se admite postulatul că necesitatea implică perfecțiunea. De unde, recursul inevitabil la argumentul *ontologic*, cum a evidențiat aceasta și Kant”.<sup>55</sup> Obiecția aceasta este nejustificată, fiindcă, chiar dacă am admite că ființa necesară sau cauza primară căutată pe calea *contingentei* ar cuprinde în sine și elementul perfecției, în argumentul *contingentei* această *atoperfecție* apare drept ceva conchis *aposterioric* și adăugat acelei cauze primare – care este și o cauză perfectă, acea „*causa sui*”, suficientă sieși – din *contingenta* sau *imperfecțiunea lumii* și nu drept ceva dedus *aprioric* din ideea de perfecție, cum procedează argumentarea *ontologică* a lui Anselm sau Descartes, bunăoară.<sup>56</sup> Deci nici căile și nici punctele de plecare nu sunt aceleași, după cum nici structura argumentului nu este aceeași, chiar dacă ideea de perfecție este inclusă în aceea de cauză primară, căutată de proba *contingentei*. Fiindcă, deși nu ideea de *atoperfecție*, ci acea de cauză absolută sau cauză primară este aceea care face să încolțească în sufletul nostru și care animă cugetarea

<sup>55</sup> Edouard Le Roy: Op.cit., pp.30-31.

<sup>56</sup> I.Petrovici: „Ideea de Dumnezeu în fața rațiunii”, revista „Gândirea”, 1937, p.315.

noastră în construirea probei *contingentei*, această cauză primară va fi, prin însuși faptul că ea este o cauză absolută, și ființa *atoperfectă*, fiindcă altfel ea n-ar putea fi acea „ultima ratio” a tuturor existențelor.

Această cauză primară, rezultată din procesele logice ale cugetării noastre, nu este numai o cauză formală, o cauză *impersonală*, cum vor să insinueze în ultima instanță adversarii cu orice preț ai acestei probe, ci ea este o cauză activă și actuală, o cauză producătoare, deci acea Ființă personală și necesară, cerută de credința religioasă. La această concluzie ne duce proba *contingentei* mai ales când e privită sub raportul *contingentei vieții* din lume, care viață își caută o cauză primară care nu poate fi decât o cauză activă, *personală* și *atoteCreatoare*.

### Contingenta vieții și existența Divinității

Contingenta lumii, ca și cea a *vieții* din ea, cere neapărat o cauză suficient explicativă a existenței ei. Că lumea și lucrurile din ea sunt *contingente*, cine s-ar mai putea îndoi? Lucrul este prea evident, atât pentru lumea existențelor anorganice, cât și pentru cea a celor organice, a ființelor. Și ceea ce este evident pentru lucrurile neînsuflețite, este și mai evident pentru cele însuflețite și mai ales pentru noi, oamenii. Ne naștem și murim. Ne naștem din părinți și ducem o viață efemeră. Toți avem acest simțământ al *contingentei* – că am fi putut să nu fim și că putem, în orice clipă, să nu mai fim. Dar în afară de acest simțământ personal al *contingentei* noastre, există o certitudine a acestei *contingente* în ce privește viața în genere: *viața a avut un început al existenței ei pe acest pământ*. A fost un timp când



viața nu a existat. E cunoscută perioada *azoică*, când pământul, aflat în stare de incandescență, a fost lipsit de viață, care nici nu a putut, în această fază, să existe pe pământ. Viața a apărut ulterior, când condițiile i-au fost prielnice, și s-a dezvoltat treptat, potrivit acestor condiții. Cel puțin așa ne învață datele diferitelor științe care se ocupă cu studierea fenomenelor vieții și a vieții înseși.

În scoarța pământului apariția și istoria vieții, a lucrurilor și a ființelor din ea, e scrisă ca într-o carte. Și dacă în perioada cuaternară găsim în ființă toată flora și fauna de astăzi, inclusiv omul, prezența acestuia este discutabilă în perioada terțiară și cu certitudine *neexistentă* în cea secundară, în care găsim însă coexistând moluștele alături de marile reptile, plesiozaurii și ihtiozaurii, care, concomitent cu uriașele eflorescențe arborescente, populau suprafața umedă și învâluită în ceața marilor precipitații de ape ale atmosferei și solului, deopotrivă de supraîncălzit. Dar, dacă în perioada primară se găsesc urme de viețuitoare foarte puțin dezvoltate, anterior acestei epoci, în șisturile cristaline ale rocilor eruptive, nu există nici o urmă de viață, animal sau plantă. Și ar fi și imposibil de admis o astfel de prezență la o temperatură de 3000 de grade, când toate metalele fuzionate erau în stare gazoasă sau lichidă și, deci, orice urmă de viață era exclusă, cât și din cauza enormei presiuni atmosferice, care, apăsând cu de 300 de ori mai multă putere decât astăzi asupra pământului, făcea imposibilă prezența sau dăinuirea oricărei urme sau germene purtător de viață.

Cum s-ar putea concepe atunci posibilitatea existenței vieții, fie ea chiar numai în germen, în această epocă în care s-a aflat pământul cândva? Căci, conform celei mai acreditate teorii cosmogonice (aceea a lui Laplace [astăzi, cum v-am

mai precizat, teoria lui Laplace a fost înlocuită de teoria *Big Bang* – n.n.]), pământul a rezultat dintr-o primă nebuloasă, în care totul era în stare de dispersie într-un spațiu imens, și a trebuit să treacă o întreagă perioadă ca, pe măsura răcirii, această masă incandescentă să se poată condensa, apropiind și asociind primele elemente ale materiei din care urma să ia naștere viața. Un fapt, deci, e cert, că în această stare incipientă a materiei nu se poate vorbi de viață organizată pe pământ. *De unde atunci a apărut viața pe pământ?* În orice caz, ea a trebuit să înceapă de *undeva*. Și dacă prezența ei era exclusă pe pământ, în condițiile în care am văzut că a fost pământul la început, de unde a venit viața?

În această privință sunt mai multe ipoteze. O primă ipoteză este aceea a *existenței permanente a vieții în spațiul cosmic* sub forma de germenii purtători de viață, așa numiți „cosmoszoes”, de unde și teoria „cosmozoismului” emisă de W.Prayer în 1880 sau cea a „panspermismului” emisă de astronomul Svante Arrhenius în 1908 sau a „biogenismului” emisă de Jul.Schultz în 1929. Conform acestor teorii, acești germenii, aflători în spațiu, au însămânțat pământul în perioada-i propice apariției vieții. O altă ipoteză este aceea emisă și susținută de renumitul fizician englez *Lord Kelvin*, după care viața a venit pe pământ din o altă planetă, prin mijlocul *bolizilor* [meteoritilor – n.n.].

Dar, cu toată autoritatea unor atari savanți, ca Lord Kelvin sau Svante Arrhenius, atari teorii sunt cu totul inadmisibile. În ce privește transmiterea vieții pe pământ din o altă planetă, e de văzut, în primul rând, dacă, în afară de pământ, vreo altă planetă a putut fi adăpostitoare de viață, în care caz ar rămâne încă în discuție cum a apărut viața în aceste alte planete. În ce privește prezența în spațiu a germenilor purtă-



tori de viață, ca și străbaterea spațiilor de pe altă planetă pe pământ, ambele aserțiuni se lovesc de impedimente care le fac cu totul inadmisibile. În primul rând condițiile cosmice interplanetare sunt de așa natură încât ele nu îngăduiau nici trecerea, nici existența în aceste spații, a unui germen de viață căci, sau razele ultraviolete, a căror acțiune abiotică a demonstrat-o marele fizician *Bequerell*, ar distruge orice urmă de viață care se află sau călătorește prin aceste spații, sau frigul extraordinar din spațiul cosmic, care merge până aproape de zero absolut, ar fi făcut imposibilă orice dăinuire a acestor germeni. În ceea ce privește teoria lordului Kelvin, cu transportarea prin bolizi a vieții de pe alte planete pe Pământ, ea se lovește de impedimente și mai mari, căci aici se adaugă și incandescența bolizilor, incandescență care crește pe măsura străbaterii spațiilor, ajungând la maximum la apropierea de Pământ. Un alt impediment la admiterea acestor ipoteze îl constituie totala absență a umidității și oxigenului în spațiul cosmic, absență care face imposibilă dăinuirea vieții, fie ea chiar sub formă embrionară. Apariția vieții pe Pământ nu se poate deci explica pe această cale.<sup>57</sup>

E necesar atunci să admitem intervenția unei *alte forțe* în afară de materie și mișcare, care să fi creat viața pe Pământ? Da, afirmăm noi în fața acestor situații de fapt pe care ni le oferă natura. *Nu, sau încă nu* – zic unii dintre reprezentanții științelor pozitive, care țin să excludă cu orice preț intervenția supranaturalului în mersul mecanic al legilor naturii. Pentru aceștia nu rămâne decât o singură cale de a se sustrage intervenției puterii creatoare a Divinității la apariția

<sup>57</sup> *Felix Ruschkamp*, în „*Essai d'une Somme catholique*”, Spes-Paris, 1936, p. 115-118.

vieții, aceea, anume, de a admite că viața s-a născut de la sine, din materia moartă. Ceea ce se și încearcă prin cunoscuta teorie a „*generației spontanee*”, teorie formulată și susținută de materialistii moderni ca *Moleschott*, *Karl Vogt*, *Ludwig Büchner*, *Huxley*, *Ernest Haeckel* și alții. „Căci o altă posibilitate nu există: ori creație supranaturală ori generație spontană. Dacă nu vreau să cred că este un creator special – zice marele filosof german *Virchow* – trebuie să recurg la generația spontană. Lucrul acesta este evident. *Tertium non datur*. Când cineva zice: nu admit ideea de creație, ci vreau o explicație naturală a originii vieții, el emite o primă teză. Dar el ajunge, vrând nevrând, la o a doua teză: ergo – eu admit generația spontană”.<sup>58</sup> „Evoluție naturală sau creație supranaturală, sunt cele două posibilități între care trebuie ales” zice *Ernest Haeckel*. Și adaugă *Jules Soury*: „Cine nu crede în evoluția seculară a materiei anorganice în materie organică, implicit admite miracolul”.<sup>59</sup>

Deci apariția vieții, pe care *Du Boys Reymond* o pune între enigmele nedezlegabile ale lumii, ar fi explicabilă, totuși, fără intervenția unei forțe supranaturale, prin simpla evoluție a materiei de la anorganic spre organic, prin această spontană naștere a vieții organizate din materia neorganizată, adică prin generația spontană. În ce constă și cum se formulează această faimoasă teorie?

„Într-un anumit moment, din materia anorganică, printr-o simplă combinație chimică a carbonului, acidului carbonic, hidrogenului și azotului, s-a constituit primul fel de viețuitoare, așa numita *moneră*, adică viețuitoare compusă dintr-o

<sup>58</sup> Vezi Dr. *N. Paulescu*: „Generația spontană și darwinismul”, p. 11-12.

<sup>59</sup> *Paul Buysse*: op. cit., p. 84-85.



singură celulă fără nucleu, denumită protoplasmă”.<sup>60</sup> Această protoplasmă, prima formă de viață apărută în apa sărată din fundul mărilor – de unde și denumirea de *bathybius*, adică viețuitoare din adânc (de la grecescul „batos”, adânc și „bios”, viață), denumire pe care i-a dat-o naturalistul englez *Huxley* în anul 1868, când credea că a și descoperit o astfel de substanță în fundul oceanului Atlantic – ar fi evoluat de la forma anucleară, spre cea nucleară unicelulară, apoi la cea pluricelulară, prin care s-a dezvoltat cu timpul întreaga scară filogenetică a vieții de pe Pământ. Teoria a găsit un fanatic susținător, în special, în naturalistul german *Ernest Haeckel*, întrucât era socotită drept corelatul necesar, după el, al teoriei descendenței, emise de marele Darwin, cu scopul de a elimina orice puțință de intervenție a Divinității în scara naturală a creației. „Ori generație spontanee, ori intervenția Divinității” – fixase el termenii problemei. Pe cea din urmă o refuză însă știința. Pe cea dintâi trebuie să o fi realizat natura, decretează Haeckel.

Numai că natura refuză să se supună teoriei imaginate de Haeckel. Căci, deși el afirmă că a descoperit monere și protoplasme în diferite locuri ale oceanului Atlantic, totuși „monera” n-a existat nicăieri în natură. Părerea lui Huxley, că ar fi descoperit o astfel de moneră pe fundul mării, vestitul lui „*Bathybius Haeckeli*” și pe care în special Haeckel își întemeia teoria, n-a fost decât o simplă părere, asupra căreia el a și revenit la congresul naturaliștilor ținut la Scheffield, 1879. Acolo el a declarat că „ceea ce luase drept faimoasa protoplasmă nu era de fapt decât un precipitat gelatinos de sulfat de calciu, care, depunându-se, luase cu el și ceva ma-

terii organice”. Iar în 1885, naturalistul francez *Milne Edwards* declara înaintea Academiei de științe din Paris că „după multe și minuțioase cercetări poate afirma că vestitul *Bathybius* nu reprezintă altceva decât mucozitățile pe care bureții și alte zoofite le secretă când țesuturile lor sunt atinse de unelte de pescuit”.<sup>61</sup>

Generația spontanee este un simplu postulat de natură filosofică și nu un adevăr științific. Haeckel, în fanatismul său anticreaționist, zice: „Corpurile vii au *trebuit* să se formeze chimic din compușii anorganici; așa că a *trebuit* să apară această substanță complexă, formată din carbon, hidrogen și azot, pe care am denumit-o protoplasmă și care este sediul material al oricărei activități vitale. Primele monere s-au născut prin generație spontanee la începutul perioadei lauriențiene; ele au provenit din compuși anorganici, simple combinații de carbon, acid carbonic, hidrogen și azot”.<sup>62</sup>

„Au trebuit să se întâmple așa lucrurile” – pentru că așa cere teoria imaginată de Haeckel. În realitate însă, lucrurile n-au fost deloc așa. Căci, nici protoplasma postulată de Haeckel, nici monera constituită de el n-au existat cândva în realitate. Nimeni nu le-a văzut, nici nu le-a cercetat. Nimeni n-a găsit vreo urmă despre ele. Am văzut care a fost soarta *Bathybiusului* descoperit de Huxley. „Această moneră – celulă fără nucleu – a existat doar în imaginația lui Haeckel și în desenele pe care le-a dat. În natură nimeni n-a putut-o

<sup>61</sup> Paul Buysse: „Vers la Croyance”, Desclée, De Brouwer, Lille, 1926, p. 84.

<sup>62</sup> Guibert: „Les Origines”, ed. 8, p. 230-231. A se vedea și E. Haeckel: „Histoire de la création” – Paris, 1922, Cap.: „Héredité et Reproduction”, p. 133 și urm.

<sup>60</sup> Guibert et Chincholle: „Les Origines”, Letouzey-Paris, 1928, p. 204.



afla. Cu toate acestea, ușurința cu care întreaga școală monistă a reprodus-o, vorbind despre ea ca despre ceva văzut, studiat, controlat, a creat un fel de atmosferă deconcertantă. Conform tezei materialiste-evoluționiste le trebuia un element de trecere între mineral și viață. Maestrul îl inventă și adepții lui îl acceptară fără alte considerații critice. Monera însă s-a dus și ea să se unifice cu faimosul „Bathybius Haeckeli” și cu celelalte clișee truate ale lui Haeckel – Guibert încheie, cu justete, acest zgomotos și lipsit de orice folos capitol al generației spontanee în obiectivul și extrem de interesantul studiu pe care-l dedică problemei, în „Les Origines”, p. 204 și următoarele.

De altfel, imposibilitatea fundamentală a teoriei haeckeliene constă în chiar felul cum se încearcă fabricarea acestei misterioase prime viețuitoare a lumii, neglijându-se faptele cele mai elementare din domeniul biologiei. Căci „monera” – celulă fără nucleu – a lui Haeckel e un nonsens. Acea primă plasmă, punte de trecere dintre organic și anorganic, oricât de puțin complexă în compoziția ei, ca să poată trăi și să se poată reproduce, trebuie să conțină în ea toate elementele morfologice și fiziologice ale viețuitoarei. Cea mai simplă celulă e ceva foarte complex, cuprinzând în sine toate tainele vieții, fiindcă ea conține în sine viața însăși. Și indiferent dacă această viață este în monera imaginată de Haeckel sau în organisme pluricelulare superioare în care celulele sunt grupate cu miliardele (organismul uman de exemplu, numără peste 50 trilioane de celule – vezi Dr. N. Paulescu, Ph. M. p. 120) – legile ei de existență sunt aceleași. De aceea „celulele fără nucleu”, așa numitele cytode<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Dr. N. Paulescu: „Physiologie médicale”, vol. I, p. 112 și „Generația spontană și Darwinismul”, p. 10.

ale lui Haeckel, sunt o absurditate, după cum plasma fără o formă organizată este o enormitate.

Cea mai simplă viețuitoare, infuzorul unicelular, conține în sine toate enigmele vieții și recurgerea la ea, pentru a explica enigma vieții, nu înseamnă câtuși de puțin o simplificare a problemei, ci doar o ocolire a ei; căci atât celula, cât și protoplasma sunt organisme extrem de complicate. Protoplasma este o materie albuminoidă cu o compoziție dintre cele mai complexe. Ea conține un număr enorm de molecule, iar aceste molecule, la rândul lor, o cantitate enormă de atomi. Într-o celulă de 1/10000 mm se găsesc 10000 de astfel de molecule, afară de alte corpuri necesare vieții. În afară de asta, celulele genetice, în deosebire de cele somatice, conțin o infinitate de factori determinanți ai eredității: cromozomii. [În anul 1943, anul acestei lucrări, nu era cunoscută dispunerea genelor pe cromozomi, nici ADN sau ARN, nici mecanismul transmiterii informației ereditare. Ne putem doar imagina ce analiză formidabilă ar fi întreprins Ioan Gh. Savin, dacă ar fi avut la dispoziție și acele date. – n.n.]. Nucleul Drosophilei, această minuscule viețuitoare [e vorba despre *Drosophila melanogaster*, musculița bețivă, ființa considerată optimă pentru experimente genetice, datorită simplității sistemului cromozomial. – n.n.], conține peste 100 de astfel de factori – și dat fiind că la unicelulare celula e și somatică și genetică, urmează că această primă celulă, monera, trebuia să cuprindă toți acești factori, fără de care viețuirea și multiplicarea ei nu ar fi fost posibilă.<sup>64</sup> Și întrebarea, foarte firească, este: dacă simpla întâmplare sau spontaneitate a materiei a putut să combine și să nască, dintr-odată, această complicată și delicată organizație care e

<sup>64</sup> „Contre les Sans-Dieu”, pp. 108-109.



celula purtătoare și făuritoare de viață, adevărată uzină chimică de elaborare a vieții. Între răspunsurile date de oamenii de știință la această întrebare, cel al savantului Dr. N. Paulescu constituie, cred, o definitivă punere la punct a acestei mult controversate probleme.<sup>65</sup>

Dar admitând totuși că, contrar tuturor datelor experienței, ar fi fost posibilă existența unui astfel de element vivanț, născut prin simple combinații chimice, ar trebui să urmeze de aici două lucruri. „Dacă materia inertă a putut cândva crea viața prin ea însăși, pentru ce acest fapt *nu mai are loc și astăzi*? Legile naturii sunt aceleași, materia e cons-

<sup>65</sup> În studiul său: „Generația spontană și Darwinismul”, scris cu ocazia polemicii avute cu prof.dr.Leon, zoolog la Universitatea din Iași și prof. Voinov, botanist la Universitatea din București, fanatici adepți ai haeckelianismului, dr.Paulescu întreprinde o definitivă execuție a tezei haeckeliene. În fața demonstrației luminoase și irefutabile a lui Pasteur, – zice Paulescu – materialistii, pierzând baza principală pe care zidiseră sistemul lor, au recurs la imaginație pentru a-l împiedica să se surpe. Nu putem nega, și-a zis Haeckel, faptele demonstrate de Pasteur. Dar ce ne costă să ne închipuim că: 1. Prin sinteză și reducere se nasc din combinații simple și stabile combinații azotate ale carbonului? 2. Că moleculele acestor nitrocarbonați primesc constituția corpurilor de albumină? 3. Că moleculele albuminei acoperite de un strat de apă se asociază între ele pentru a forma grupuri moleculare cristaline: pleonele sau miclelele? 4. Că miclelele albuminoide se asociază formând agregate în interiorul cărora se formează granule de plasmă omogene: plasele sau plaso-granelele? 5. Și că plaso-granelele, crescând, se înmulțesc prin segmentare, iar produsele segmentării, rămânând unite, nasc corpuri de plasmă individuale de o constituție omogenă: *monerele*.

Întreagă această poveste haeckeliană, continuă dr.Paulescu, nu este însă decât o simplă fantezie. Nimeni n-a văzut pleonele, plaso-granelele sau monerele, aceste procese ipotetice ale „arhigoniilor”, cum le numește dr. Leon. Să încercăm, însă, să o exprimăm în mod mai clar, dând la o parte cuvintele baroce de care se servește Haeckel pentru a intimida, probabil, pe cei slabi de înțeles. Elementele chimice –  $C_4$ ,  $H_2$ ,  $O_2$ ,  $N_2$  – unindu-se între ele, au dat naștere la „o particică de plasmă” – Urschleim – combinație albu-

tantă și aceeași. De ce nu oferă și astăzi această naștere spontană? Căci nu se poate zice că – de pildă – condițiile fizice de acum nu mai sunt favorabile realizării acestui proces, deoarece elementele atomice, umiditatea, căldura, materia organică, lumina, starea coloidală, totul este în plină activitate”.<sup>66</sup> De ce nu se produc și astăzi monere? Căci nimeni nu poate afirma că materia brută poate produce astăzi viață. Nici în natură, *nici în încercările de laborator* – și aceasta ar fi o a doua posibilitate, nu s-a putut obține viața prin simple combinații chimice. Încercările făcute în laboratoare, după câteva aparențe înșelătoare, care au făcut mult

minoidă, nediferențiată încă, între protoplasmă și nucleu. Și această ființă imaginară a primit numele de „moneră”. Or, monera este, pur și simplu, o enormitate pentru știință – și iată de ce: Este un fapt bine stabilit, admis chiar de naturalistii înfeudați sistemului materialist, ca Hertwig, Verworn etc., că astăzi o ființă viețuitoare nu poate exista decât sub forma unei celule, adică a unui organism foarte complex în care mijloacele noastre de investigare, imperfecte, descoperă părți diferențiate, printre care cele mai importante sunt nucleul și protoplasma. Aceste părți există la toate celulele; căci la cele ce par lipsite de nucleu, acest organ există, în stare difuză, răspândit în toată masa celulei. Dacă se taie o celulă în două segmente, din care unul să conțină întreg nucleul, celălalt segment, format numai din protoplasmă, moare; și acest fapt este expresia unei legi generale. Prin urmare, știința experimentală demonstrează că o organizare complexă a substanței viețuitoare și în special prezența unui nucleu este indispensabilă producerii fenomenelor vitale, adică existenței vieții. [Cea mai simplă formă de organizare a vieții, celula virală, care după unii face trecerea de la regnul mineral la regnul animal, este și ea compusă din acizi nucleici. – n.n.]. Cum a putut deci viețui monera lui Haeckel, „particică de plasmă”, „combinație albuminoidă, nediferențiată încă în protoplasmă și nucleu”? *Experiența ne arată că o asemenea ființă imaginară nu a putut viețui și iată o probă formidabilă că monera nu are o existență reală.* [Din fericire pentru noi, formidabilele descoperiri în genetică și medicină din a doua jumătate a sec.al XX-lea au pulverizat cu totul teoria precum cea a lui Haeckel. – n.n.].

<sup>66</sup> Guibert et Chincholle: „Les Origines”, p. 230.



zgomot, pentru ca tot cu atâta zgomot să se prăbușească, cum au fost „radiobii” lui Burke sau „arborescențele” lui Stéphane Leduc – n-au făcut decât să verifice adevărul nezdruncinat stabilit de Pasteur, că: „viața nu poate naște decât din viață”, confirmând astfel străvechiul adagio, care exprimă eternul adevăr: „omne vivum ex vivo”. Și atunci s-ar putea pune întrebarea: dacă astăzi materia nu mai poate naște viață, să-și fi schimbat ea natura? Iată ceea ce nu poate admite nici un om de știință pozitivă, iată ceea ce nu admite știința însăși.

Iar că materia n-a putut naște viață, chiar dacă ea este considerată ca dotată, în principiu, cu mișcare, este astăzi un lucru definitiv stabilit în lumea oamenilor de știință. Citez în această privință părerea cunoscutului fizician și astronom englez *Sir James Jeans*, exprimată în lucrarea sa: „Le mystérieux Univers” (p. 8-9). „Ceea ce noi știm astăzi cu precizie este că, dacă materia vie se compune din atomi de aceeași factură comună, aceia din care ea se compune în cea mai mare parte, au aptitudinea specială de a se coagula în grupe, în molecule în special voluminoase. Nu toți atomii posedă însă această proprietate. Atomii de hidrogen și de oxigen, de exemplu, pot să se combine pentru a forma molecule de hidrogen, oxigen, ozon sau apă, însă nici unul dintre acești compuși nu conține mai mult decât patru atomi. O adăugare ulterioară de carbon însă transformă complet tabloul; datorită carbonului, acești atomi se pot combina în molecule conținând sute și mii și chiar zeci de mii de atomi. De aceea, astfel de molecule par să fie esențiale corpurilor vii... Se pare deci, că ceea ce distinge, în chip special, materia corpurilor vii este prezența, nu a unei forțe vitale, ci a acestui element cu totul banal: carbonul,

care intră întotdeauna în combinația moleculelor acestora excepțional de voluminoase. Și dacă este așa, atunci viața nu există în univers decât pentru că elementul carbon posedă aceste proprietăți excepționale de coagulare. Până acum însă nimeni nu cunoaște compoziția atomului de carbon, ca să poată explica această aptitudine a sa, cu totul specială, de a lega între ei diferiți atomi. Se știe doar că atomul acesta are șase *electroni*, care se învârt în jurul unui nucleu central, ca șase planete, care ar gravita împrejurul unui soare. Și se pare că nu diferă de vecinii săi de pe tabela elementelor chimice, borul și azotul, decât pentru că posedă un electron în plus față de primul și unul în minus față de celălalt. Cu toate acestea, această ușoară diferență trebuie, în ultimă instanță, să explice tot ceea ce separă viața de lipsa de viață. Ceea ce, evident, este foarte greu de admis. Prezența carbonului poate fi necesară exprimării vieții, este însă foarte riscant de a face din el cauza vieții. Căci dacă viața ar depinde numai de combinația atomilor, atunci rostul cel mai mare în univers ar trebui să-l aibă elementele radioactive, care constituie grupe de atomi, posedând de la 83 până la 92 de electroni, și nu fenomenul vital, care, având la bază carbonul, nu reprezintă decât o sarcină de 6 electroni”. Deci și din domeniul chimiei, nu numai din cel al fizicii și al biologiei, se ridică categorice obiecții contra apariției vieții ca un simplu produs combinatoriu al materiei anorganice.

Dar dacă materia n-a putut naște viață, nici în trecut, cum n-o poate naște nici acum, și dacă viața nu poate proveni decât din viață, atunci de unde apariția vieții pe pământ, chiar admitând că materia și mișcarea ar fi eterne? Aici nu poate fi decât un singur răspuns și o singură dezlegare: viața



a fost creată de ceva în afară de materie și mișcare, de o forță superioară forțelor fizice, posedând viața ca un element propriu ființei ei și această forță nu poate fi decât un Dumnezeu creator. Căci altă posibilitate nu există. De comun acord cu partizanii generației spontanee, nu ne rămâne decât să repetăm formula lor: „Sau naștere naturală sau creație”, cum zicea Wirchow; „Sau generație spontanee sau miracol”, cum zicea Haeckel. Și dacă o generație spontanee nu există, atunci trebuie să existe un Dumnezeu creator. Generația spontanee nu-i posibilă după știință, și nici după teologie, după cum afirmă Wirchow însuși. Rămâne posibilă atunci cea de-a doua alternativă: *forța creatoare a lui Dumnezeu*. Căci a treia posibilitate nu există.

La aceste considerente ne duc principiul rațiunii suficiente și simțământul contingenței față de lucrurile din natură. De data acesta, însă, nu mai e vorba de postularea unui prim motor, de o cauză nemișcată a mișcării, ci de o voință, care a creat viața și a organizat-o și care i-a dictat legile de dezvoltare și menținere. Această cauză activă, care e și inteligență și forță și voință, nu poate fi decât o ființă *personală și absolută*, așa cum și este: *Dumnezeu*, obiect al oricărei credințe religioase.

### CAPITOLUL III

## Obiecții contra argumentului cosmologic în genere

*Valoarea obiectivă a legii cauzalității - Legea cauzalității nu este produsul experienței și nici al obișnuinței - Obiecțiile lui David Hume și John Stuart Mill - Limitele de aplicabilitate ale legii cauzalității - Cauza absolută nu poate fi cauzată - Obiecțiile aduse de Im. Kant argumentului cosmologic - Auguste Comte și transcendența cauzei absolute - Obiecțiile aduse de evoluționismul idealist al lui Bergson și Ed. Le Roy - Legea cauzalității în studiul actual al științelor pozitive - Valoarea reală a probei cauzalității.*

Argumentul cosmologic, așa cum a fost el formulat în decursul vremurilor, fie sub forma mișcării, fie sub forma contingenței, a întâmpinat, alături de foarte largă utilizare din partea cercurilor filosofice și teologice, și foarte multe obiecții. Vom expune aici câteva dintre ele.

Prima dintre obiecții vizează însăși *valabilitatea obiectivă a legii cauzalității*, care stă la baza argumentării cosmologice. Legea cauzalității nu are caracter obiectiv, zice această obiecție; ea nu este în lucruri, în natură; sau, ca să ne exprimăm în limbaj kantian, ea nu este o formă constitutivă a naturii, ci numai o formă apriorică, o manieră a spiritului nostru de a privi lucrurile, spirit căruia îi și aparține această lege, pe care el o aplică asupra naturii. De aceea, legea cauzalității nici nu angajează lucrurile însele, ci numai *modalitățile* noastre de



cunoaștere. Și, ca atare, nici nu se poate conchide, în numele ei, asupra existenței obiective, deci în afară de subiectivitatea noastră, a Ființei lui Dumnezeu. Mai mult: lucrurile din lume nici nu se prezintă în raport de cauză și efect, ci în cele de *antecedentă și concomitență*. Numai obișnuința de a vedea în repetate rânduri două fenomene, de altfel independente între ele, în aceste raporturi de concomitență, ne face să zicem că unul e cauza altuia, iar altul efectul celuilalt, când, de fapt, nu avem decât antecedentul invariabil al unei serii de fapte, care poate deveni, prin repetare, o condiție necesară a unei alte serii de fenomene, fără a fi, prin aceasta, și cauza *eficientă* a acestei serii. Exemplu: apa fierbe și se transformă în vapori. E un fenomen dat; vaporii pun în mișcare o locomotivă, acesta e un alt fenomen. Sunt două serii de fenomene independente, fără ca unul să fie cauza celuilalt. Unul devine însă prin antecedentă condiția obișnuită a celuilalt. Dar acesta e un simplu fenomen subiectiv, care ne aparține nouă, iar nu și lucrurilor asupra cărora îl aplicăm. Această obiecție o formulează pentru întâia oară *David Hume*, care reduce la subiectivism și relativism legea cauzalității și, odată cu ea, și toate cunoștințele pe care le avem despre lume, ca și deducțiile pe care le-am putea trage din aplicarea ei asupra existenței Divinității.<sup>67</sup> Teza lui

<sup>67</sup> *David Hume*, născut în 1711, Edinburgh – Scoția, mort în 1776, a fost gânditorul care a avut o foarte adâncă influență asupra epocii sale. Dotat cu o adâncă putere de analiză, dar și cu mult scepticism, și animat de dorința de a revoluționa știința timpului său prin ceva nou și original, întreprinde prin lucrarea sa: „Tratat asupra naturii omenești” – *Treatise on Human Nature* – apărută în 1739, critica bazelor obiective ale cunoașterii omenești, îndreptându-și atacurile în special contra legii cauzalității, pe care o declară lipsită de orice fundament obiectiv și aprioric, ea reducându-se la simplele observații ale experienței, puse sub obișnuința repetării într-o anumită ordine de succesiune, pe care noi e considerăm drept o legătură causală necesară între lucruri. „Tratatul” a stârnit o întreagă furtună de proteste. Acuzat de „erezie, deism,

Hume, așa cum o găsim în lucrarea sa „Cercetare asupra intelectului omenesc”, se sprijină pe afirmația lui că legea cauzalității e produsul a doi factori: *obișnuința și experiența*. „Obișnuința” – scrie Hume – „e marele conducător al vieții omenești. Prin acest singur principiu (?) experiența noastră devine folositoare și ne face să așteptăm pentru viitor o desfășurare a evenimentelor similară cu ceea ce a avut loc în

scepticism și ateism” și refuzându-i-se catedra universitară pe care o ceruse, Hume își modifică, atenuându-l în multe privințe, punctul său de vedere, făcând să apară o nouă lucrare, sub titlul: „An Inquiry Concerning Human Understanding” – Încercare asupra intelectului omenesc – considerată și declarată de dânsul drept singura lucrare care-i reprezintă fidel concepția filosofică. El îi sfătuiește pe cititori să nu mai consulte prima sa lucrare – *Treatise*-ul. „Principiile filosofice sunt aceleași în ambele – adică în „*Treatise*” și „*Inquiry*”, scrie Hume unui prieten, în 1751. Te sfătuiesc însă să nu-l citești pe cel dintâi; am fost târât de focul tinereții și de dorința să public prea precipitat. Am regretat de sute și sute de ori această grabă a mea” (William Knight, Hume, 1911, p. 50 – citat după N. Bagdasar, studiu introductiv la traducerea românească a *Inquiry*-ului lui Hume, p. XI). Totuși, în linii generale punctul de vedere al lui Hume a rămas același, el disputând orice caracter de obiectivitate și deci de intrinsecă necesitate legii cauzalității. Influența lui Hume a fost totuși foarte puternică asupra dezvoltării gândirii filosofice, critica lui asupra cunoașterii omenești fiind punctul de pornire și adesea stimulentele tuturor încercărilor și studiilor care s-au făcut de atunci asupra teoriei cunoașterii. Hume este cel care l-a trezit pe Kant din „somnul dogmatic” al filosofiei epocii, îndrumându-l pe căile critice care l-au dus la marea lui operă, „Critica rațiunii pure”. În ceea ce privește atitudinea religioasă, Hume a fost și a rămas ceea ce era dintru început: un consecvent deist. Influența lui a fost covârșitoare în acest sens, determinând toată acea eflorescență filosofică și literară deistă, care a dominat cugetarea europeană de după dânsul. Voltaire i-a fost, în această privință, cel mai strălucit și entuziast discipol. Hume n-a fost însă un ateu, cu toate acuzațiile ce i s-au adus în acest sens. Tăgăduind eficacitatea argumentului cosmologic, întemeiat pe aplicarea legii cauzalității, el proclamă în a sa „Istorie naturală a religiei”, scrisă după apariția „*Inquiry*”-ului și publicată după moartea sa, eficacitatea și valoarea reală a probei teleologice pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu. „Organizarea întregii naturi” – scrie Hume la începutul acestei lucrări – „ne vorbește de un autor inteligent al ei; și nu există vreun cugetător filosof care ar putea, după o matură reflecție, să-și suspende, un moment măcar, judecata sa în fața primelor principii ale deismului și religiei naturale.” (Cit. după Garrigou-Lagrange: „Dieu, Son existence et Sa nature”, p.87).



trecut”.<sup>68</sup> „Toată încrederea în fapte sau în existența reală a lucrurilor derivă numai dintr-un obiect oarecare prezent memoriei sau simțurilor noastre și dintr-o împreunare constantă între acest obiect și un oricare altul. Cu alte cuvinte, dacă s-a constatat în multe cazuri că două feluri de obiecte – flacăra și căldura, zăpada și frigul – au apărut întotdeauna împreună, dacă pe urmă flacăra sau zăpada se prezintă din nou simțurilor noastre, spiritul e îndemnat de obișnuință să aștepte căldura sau frigul și să creadă că aceste calități există și se vor manifesta, când le vom cunoaște mai bine”.<sup>69</sup> E vorba deci de credință și „conexiuni habituale”, cum le numește Hume,<sup>70</sup> și nu de vreo necesitate logică derivată din conexiunea reală a lucrurilor. Avem de a face, deci, cu o simplă obișnuință a spiritului, după care „apariția unui obiect conduce gândirea către un altul”,<sup>71</sup> sau – prin generalizare – „toate obiectele similare cu cel dintâi sunt urmate de obiecte similare cu cel de al doilea”.<sup>72</sup> Aceasta, și nimic mai mult, ar fi ceea ce noi numim legea cauzalității. Aceasta nu ne dă dreptul însă nici de a vorbi de o conexiune cauzală obiectivă a lucrurilor și nici de a postula o cauză absolută sau transcendentă a lor. Putem face acest lucru printr-un privilegiu al credinței,<sup>73</sup> dar nu ca o necesitate a lucrurilor.

Dar, admitând teza lui Hume, întrebăm: ce este această „antecedentă invariabilă” sau „condiție necesară” în succesiunea lucrurilor, de care vorbește el, decât o altă formă sau

o altă denumire pentru legea cauzalității? Că această conexiune a succesiunilor este câștigată din experiență și nu este o lege apriorică a intelectului nostru, rămâne de văzut. Dar, dacă respectiva conexiune a succesiunilor e sugerată sau impusă intelectului nostru de experiență și deci de lucruri, atunci lucrurile înseși se găsesc în atare conexiune de succesiune sau de cauzalitate și, deci, nu mai poate fi vorba de simpla noastră subiectivitate și obișnuință în stabilirea acestor raporturi. Legea cauzalității poate fi cel mult privată de caracterul unei aplicabilități absolute, dar nu și de cel al obiectivității ei. Ea poate fi considerată ca o lege de caracter „statistic” – cum sunt considerate astăzi toate legile care au atingere cu realitatea sensibilă<sup>74</sup> – dar nu i se poate disputa obiectivitatea și nici necesitatea logică cu care o investește intelectul nostru. Căci aceasta ar ruina nu numai știința, dar și logica însăși. Aici stă marele impas în care se găsește nu numai Hume, dar toată concepția empiristă care are în Hume pe unul din cei mai acreditați reprezentanți ai ei. Că știința pozitivă însăși nu poate accepta subiectivismul și scepticismul autorului „Inquiry”-ului, ne-o atestă cele mai autorizate mărturii din lumea științifică, din care citez, aici, pe cea a marelui fizician și filosof *Helmholtz* care spune textual: „Aserțiunea că întotdeauna un fapt provenit din experiență explică suficient pe un altul și că s-ar ajunge astfel la ideea unui concept general este completamente falsă. Căci un fenomen nu este decât atunci suficient explicat, când el a fost redus și integrat până în ultimele și cele mai adânci temelii ale forțelor active ale naturii. Întrucât, însă, noi nu cunoaștem aceste forțe în sine, ci percepem numai mani-

<sup>68</sup> David Hume: „Încercare asupra intelectului omenesc”, trad. română, „Societatea de Filosofie”, p. 41.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 45, 49, etc.

<sup>74</sup> Gaston Bachelard: „Le nouvel esprit scientifique”, p. 121.



festările lor, suntem siliți ca la fiecare explicare a fenomenelor naturii să părăsim domeniul sensibilității și să pășim în cel al insensibilului, deci în domeniul realităților determinate numai prin noțiuni”.<sup>75</sup> Fatal, deci, trebuie să intrăm în domeniul noțiunilor, al conceptelor logice, de unde să determinăm faptele experienței. Acestui domeniu îi aparține în primul rând legea cauzalității, care nu poate fi un simplu rezultat dedus din faptele experienței, ci ea este ordonatoarea acestei experiențe.<sup>76</sup>

Acest caracter *aprioric* al legii cauzalității l-a evidențiat și demonstrat Kant, în directă legătură cu poziția sceptică și empiristă a lui Hume. Kant stabilește, după principiile din „Critica rațiunii pure”, că formele apriorice ale cugetării noastre, *categoriile*, între care intră, în primul rând, legea cauzalității, nu-și trag existența și nici nu-și dețin valabilitatea din datele experienței, ci sunt anterioare ei și valorează independent de ea și ca atare nici nu pot fi condiționate de ea, experiența însăși nefiind posibilă decât în funcție de prezența și existența categoriilor. Aceasta conferă legii cauzalității atât independența, cât și obiectivitatea ei față de lumea și în lumea experienței. Dar, observă Kant, întrucât funcțiunea categoriilor se exercită în cadrul și în lumea experienței sensibile, pe care o și formează, ea nu are putere de aplicabilitate dincolo de lumea experienței sensibile, deci ea nu se poate nici invoca și nici aplica, când e vorba de o existență care transcende această lume, cum este existența Ființei divine. Aici Kant, care se separase de Hume, se reapropie de dânsul, disputând legii cauzalității aplicabilitatea în lumea

supra-fenomenalității sau transcendenței. Prin această interdicție, Kant credea a fi suprimat și orice valoare logică a argumentului cosmologic. Am arătat, atunci când am vorbit în special de forma contingentei argumentării cosmologice, excesiv de severa critică pe care Kant o aduce acestei probe, socotită de el drept „cuib al tuturor șireteniilor dialectice”. Revenim aici asupra acestei critici, numai întru atât întrucât ea se referă la imposibilitatea aplicării legii cauzalității pentru dovedirea existenței Divinității. Două sunt obiecțiile mai de seamă ridicate de el. Prima, că legea cauzalității, fiind de folosință imanentă, nu poate fi utilizată pentru transcendent; și a doua, că, chiar dacă ajungem *regresiv*, din cauză în cauză, la ideea unei cauze absolute sau a unei Ființe necesare, nu putem face și drumul *invers*, derivând lumea din această cauză sau Ființă necesară.<sup>77</sup>

În ce privește prima obiecție, e de observat că însuși Kant și-a înfrânt principiul pus, făcând uz de legea cauzalității la afirmarea lucrului în sine, ceea ce constituie o evidentă dovadă că nu se poate stăvili legea cauzalității la lumea fenomenală, așa cum afirmă aici Kant. De aceeași inconsecvență și șovăială dă dovadă el și la capitolul antinomiilor, unde, după cum remarcă I. Petrovici, mărturisește precis că „rațiunea noastră cere o cauză ultimă, necondiționată și – fără să mai declare această pretenție ca o iluzie transcendențială – socoate că s-ar putea împăca disputa dintre rațiune și sensibilitate admitând în cuprinsul lumii empirice seria cauzală nesfârșită și totodată o cauză necondiționată în transcendent”.<sup>78</sup>

În ce privește cea de-a doua obiecție, e de observat că rostul argumentului cosmologic nici nu este acela de a deri-

<sup>75</sup> Franz Brentano: „Vom Dasein Gottes”, pp.166-167.

<sup>76</sup> O justă punere la punct a tezei lui Hume o face Franz Sawicki: „Die Gottesbeweise”, pp.40-51.

<sup>77</sup> I.Petrovici: „Viața și opera lui Kant”, p.164.

<sup>78</sup> Ibidem, pp.163-164, notă.



va lumea din ființa lui Dumnezeu, ci de a arăta ca necesară existența lui Dumnezeu față de existența contingentă a lumii. „De altfel procedeul acesta al progresiei inductive e caracteristic metodei de lucru a filosofiei, de a porni de la fapte în sus spre a stabili anumite adevăruri generale, deși nu cu aceeași înlesnire putem merge de la ipoteze în jos, deducând din ele faptele. Cel mult se poate susține, din această cauză, că argumentul cosmologic conchide la existența lui Dumnezeu ca la o *probabilitate* și nu ca la o certitudine matematică, dar nu că argumentul e fals, după cum susține Kant”, observă I. Petrovici.<sup>79</sup> Dar, chiar restrângând domeniul de aplicabilitate al legii cauzalității numai la lumea fenomenală, dată fiind condiționarea ei de timp și spațiu, aceasta nu împiedică rațiunea noastră de a depăși lanțul cauzelor fenomenale. Căci, după cum observă iarăși, cu foarte multă justete, I. Petrovici: „cauzalitatea fenomenală nu merge numai pe o dimensiune, ci în două, adică și menținându-se la suprafață și coborând în adâncime. Dualitatea aceasta se arată și în vechea distincție între cauza ocazională și cea eficientă; care cauzalități, *la limită*, se transformă, cea ocazională devenind cauzalitatea fenomenală propriu-zisă, pe când cea eficientă, îngropându-se tot mai adânc, tinde a trece dincolo de planul naturii, într-o regiune inaccesibilă și ne-

<sup>79</sup> Ibidem, p. 163. Cuvântul „probabilitate” întrebuințat aici de autor nu are înțelesul de incertitudine, după cum remarcă și Jolivet în „Revue Thomiste”, ianuarie 1938, în recenzarea elogioasă ce o face comunicării lui Petrovici la Congresul Descartes asupra „Ideii de Dumnezeu în fața rațiunii”. Probabilitate înseamnă la domnia sa în cazul de față – observă Jolivet – o certitudine autentică și perfectă, dar care nu rezultă dintr-o aprehensiune concretă. Dumnezeu este pentru rațiune „o ipoteză necesară”, fără de care am cădea în absurd. Dar o ipoteză necesară în cazul de față este certitudinea însăși; și cea mai solidă care poate să fie. *Revue Thomiste*, janvier 1938, p. 176.

măsurabilă. Aruncarea unei pietre în văzduh, simplă ocazie pentru căderea ei, poate deveni cauza ei calculabilă, în timp ce forța incomensurabilă a gravitației, care operează în adâncimi, se afundă în lumea misterelor”.<sup>80</sup> Transformarea de care vorbește aici Petrovici nu trebuie considerată de aceeași manieră cu transformarea cauzalităților singulare contingente într-o cauzalitate absolută ca *totalitate*, cum cauză să prezinte lucrurile atât teza evoluționisto-idealiste, cât și cea pozitivistă. În cazul întâi rămânem pe același plan al contingenței, cauzalitatea eficientă tinzând doar la limita-i, pe care n-o depășește, către o lume transcendentă, în cazul al doilea ea își schimbă calitatea, devenind, din contingentă, cauză absolută. Deoarece, chiar dacă șirul cauzalităților secundare ne împing către o cauză absolută, el nu-și schimbă caracterul, rămânând mai departe același, ci își prelungește doar o dimensiune, deschizându-ne o zare peste această limită, spre o cauză absolută.

Cu acestea am răspuns și la o altă obiecție, după care cauzele fenomenale, deși contingente, luate fiecare în parte, și cerând fiecare o cauză care să le determine, scapă de această necesitate, atunci când sunt luate ca totalitate. Fiindcă, zice această obiecție, „dacă sunt cauze în lume, nu poate fi și o cauză a lumii”.<sup>81</sup> Această aserțiune este însă nefondată, fiindcă lumea, nefiind decât ansamblul fenomenelor, ea nu poate cuprinde, ca tot, ceea ce nu cuprinde în fiecare din părțile ei. Cei ce judecă astfel, părăsesc domeniul strict logic, trecând în cel metafizic și atribuind lumii calități și atribute pe care le refuză unei Ființe Absolute. Din

<sup>80</sup> I. Petrovici: „Ideea de Dumnezeu în fața rațiunii” – „Gândirea”, septembrie 1937, p. 317.

<sup>81</sup> D. Parodi: „En quête d'une Philosophie”, Paris, Alcan.



punct de vedere strict logic însă, lumea nefiind altceva, chiar pentru empiriști, decât compusul fenomenelor, rezultă că are nevoie, ca și acestea, de cauza ei în afară de ea și de altă esență decât ea, cauză pe care o găsim numai în ideea unui Dumnezeu.

Părerea lui *John Stuart Mill* că acestei cauze ultime, care e Dumnezeu, ar trebui să i se aplice același principiu al cauzalității, dacă acest principiu trebuie satisfăcut până la capăt, constituie o exagerare dublată de o imposibilitate. Ea vorbește de aplicarea legii cauzalității și dincolo de limita lumii fenomenale, ceea ce, după cum a dovedit Kant, e inadmisibil. Odată ce prin procesul de regresie am ajuns din cauză contingentă în cauză contingentă la o ultimă cauză, care își are cauza în sine, nu mai are nici un sens a întreba, care e cauza și a acestei cauze ultime, sau a lui Dumnezeu, cum se crede că ar trebui, după *Stuart Mill*. Cauza absolută și ultimă nu mai are nevoie de o altă cauză, căci altfel n-ar mai fi nici ultimă și nici absolută.

*John Stuart Mill* este aici victimă a pozitivismului său, ca și a influenței compatriotului său, *David Hume*. Căci, ca și acesta, el nu vede în legea cauzalității decât un produs al experienței, căci, afirmă el, „nu se poate vorbi de o cauză, care n-ar fi și un fenomen. Singura noțiune de cauzalitate cu care are de-a face inducția este aceea câștigată prin experiență... Ea nu este decât legea invariabilității de succesiune între un fapt natural și oricare alt fapt natural, care l-a precedat, independent de orice considerație relativă la modul intim al producerii fenomenelor... Cauza unui fenomen nu este decât ansamblul tuturor acestor condiții antecedente și, filozofic vorbind, nimeni nu are dreptul de a da numele de cauză unora dintre antecedente, cu exclude-

rea altora”. „De aceea, zice *Mill*, nici nu se poate face vreo distincție între un fenomen, care ar fi agentul producător, și deci cauză, și între altul care ar fi efectul produs, căci în realitate nu există un fenomen agent producător și altul efect produs, ambele fiind fenomene la fel condiționate, iar distincția făcută este din obișnuință și pur verbală”... „Dar dacă orice schimbare își are cauza sa într-o cauză anterioară, se pare că, experienței, departe de a ne furniza un argument în favoarea unei cauze primare, îi repugnă și esența însăși a cauzalității, așa cum ea există în limitele cunoștinței noastre, este incompatibilă cu cea a unei cauze primare”.<sup>82</sup> „Și dacă se admite totuși, că prezența sufletului, cel puțin, cere ca antecedentă necesară existența unui alt Spirit, mai mare, mai puternic, acest Spirit creator, are, ca și spiritul creat, nevoie de un alt spirit, care să-i fie sursă a existenței”.<sup>83</sup>

Potrivit tezei lui *Mill* deci, singura cale de cunoaștere fiind cea a inducției, iar aceasta neadmițând altă sursă a cauzalității decât experiența, nu se poate admite recursul la o cauză primară, în afara cauzelor fenomenale. Deoarece, chiar dacă s-ar admite o astfel de cauză primară, sub forma unei cauze creatoare, cum ar fi în cazul explicării existenței sufletului, această cauză ar fi supusă și ea aceleiași necesare determinări a unei cauze anterioare, încetând a mai fi o cauză primară, sau cauză absolută. Poziția aceasta a logicianului școlii pozitivistice, care a fost *Mill*, cunoscut și ca fondatorul metodei inducționiste, este nu numai cea a unui pozitivist și nominalist, dar și cea a unui materialist manifest.

<sup>82</sup> *John Stuart Mill*: „Logique” și „Essai sur la religion”; citat după *Garrigou Lagrange*, op. cit., p. 87-89.

<sup>83</sup> *John Stuart Mill*: „Essai sur la religion”, p. 140, citat după *Garrigou Lagrange*, op. cit., p. 89.



Poziția și obiecțiile lui ar fi îndreptățite numai în cazul în care s-ar face „*tabula rasa*” din toate celelalte principii ale logicii formale, care nu fac parte din experiența sensibilă. În afară de aceasta, a face din principiul cauzalității, pus la baza metodei inductive și prin aceasta la baza oricărei cunoașteri reale, o simplă obișnuință verbală, cum afirmă Mill, înseamnă a reduce la verbalism sau *nominalism* întregul eșafodaj al științei pozitive, ceea ce nu ar conveni, în primul rând, pozitivismului însuși. Iar a afirma că, fiind siliți a accepta o cauză spirituală creatoare a spiritului uman, ar urma să ne întrebăm care este cauza determinantă și a acestui spirit, înseamnă a admite incursiunea legii cauzalității, de extracție pur fenomenală, în lumea supra-fenomenală, ceea ce ar constitui un proces nu numai abuziv, dar și cu totul bizar. Conștient de acest impas în care se pune, Mill merge până la a nega orice existență a lumii spirituale, făcând-o să derive și pe aceasta din lumea materială, așa cum afirmă materialismul de cea mai grosolană formă. „Căci ce ne îndreptățește, zice Mill, a afirma că numai spiritul poate fi cauza spiritului? Avem noi vreun alt mijloc, în afară de experiență, de a ști că ceva produce altceva, și care sunt cauzele care produc cutare efecte? În afară de experiență, și în special, de ceea ce se numește rațiune, care conține ceea ce este evident prin sine, se pare că nici o altă cauză nu poate să dea naștere unor produse mai nobile decât este ea însăși. Această concluzie este însă în dezacord cu ceea ce știm noi despre natură. Cu cât mai nobile și mai prețioase sunt, de exemplu, plantele și animalele superioare pe care le produce din sine solul din proprietățile căruia ele nasc și cresc? Toate lucrările științelor moderne tind a stabili părerea că natura are drept regulă generală a înlesni trecerea prin calea

evoluției a ființelor de ordine inferioară, spre alta superioară, și de a substitui o organizare inferioară, alteia superioare.”<sup>84</sup>

Deci spiritul se poate naște din materie, așa cum plantele și viețuitoarele se nasc din condițiile materiale ale solului, organizările superioare se nasc din cele inferioare, deci mai multul se naște din mai puțin, ca și nimicul din neant.<sup>85</sup> Aceasta ar fi și concluzia pe care Mill o trage din datele „științei moderne a epocii sale”. Știința modernă a ajuns însă astăzi la o părere cu totul contrară epocii în care trăia și scria Mill,<sup>86</sup> și care nu numai că nu se mai încumetă a face astfel de afirmații materialiste, dar e pe punctul de a afirma, ca un bun definitiv câștigat al ei, domnia spiritului asupra materiei; mai mult încă, prioritatea spiritului asupra materiei.<sup>87</sup>

Dar lăsând la o parte acest nefericit apel pe care autorul metodei inductive îl face la știința epocii sale, este cert că metoda inductivă prezentată de dânsul nu e singura valabilă pentru știință; nici măcar pentru știința pozitivă. Aplicarea legii cauzalității se face și după alte norme decât cele preconizate de dânsul pentru cunoașterea realității, fie fenomenale, fie suprafenomenale. Acest lucru rezultă din chiar inconsecvența de care dă dovadă Mill, care, deși tăgăduiește utilizarea legii cauzalității în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu, convine „că se poate acorda totuși un mare grad de adevăr probei pentru existența lui Dumnezeu, scoa-

<sup>84</sup> John Stuart Mill: „*Essai sur la religion*”, p. 140, citat după Garrigou Lagrange, op. cit., p. 90.

<sup>85</sup> Garrigou Lagrange, op. cit., p. 90.

<sup>86</sup> John Stuart Mill, născut la Londra, mort la Avignon – a trăit între 1806-1873.

<sup>87</sup> Victor Monod: „*Dieu dans l'Univers*”, p. 300-301.



să din planul și ordinea din natură”, și că acest argument – e vorba aici de argumentul *teleologic* – construit după metoda inductivă a concordanțelor „este, uneori, de o forță considerabilă, mai ales când e vorba de dispozițiile complicate și delicate ale vieții vegetale și animale, care nu se pot explica decât printr-o inteligență ordonatoare”<sup>88</sup>. Această inconsecvență logică a logicianului pozitivismului englez ne dovedește că nici el nu s-a putut sustrage consecințelor inevitabile ale legii cauzalității, care, aplicată lumii, duce, într-un fel sau altul, la necesara postulare a unei cauze absolute a lumii, fie această cauză numai o inteligență ordonatoare a ei, și nu și una creatoare.

Pe aceeași linie cu Mill stă *Herbert Spencer*,<sup>89</sup> care reia teza lui Mill sub forma *imposibilității de a concepe absolu-*

<sup>88</sup> Garrigou Lagrange, op. cit., p. 90-91.

<sup>89</sup> *Herbert Spencer*, născut la Derby – Anglia în 1820, mort la Brighton, în 1903. Studiază ingineria, încearcă publicistica, se îndreaptă către problemele politice și economice, apoi spre cele naturaliste și, sub influența teoriilor lui Karl von Baer asupra evoluționismului biologic, ajunge la concepția evoluționistă, pe care o aplică în primul rând asupra psihologiei și educației, pentru a o transforma în sistemul intitulat de el însuși: „Sistem de filosofie sintetică” și a cărui publicare, plănuită în șapte volume, o începe cu acel „First Principles” – Primele principii – care-i aduc faima și cărora le urmează apoi o serie întreagă de „Principii” ale psihologiei, biologiei, sociologiei, pe care le încheie cu principiile de morală, considerate de el drept opera sa de capetenie. Sceptic în privința obiectivității cunoașterii, evoluționist în privința originii și dezvoltării acestei cunoașterii, agnostic în privința Absolutului, pe care, deși îl declară incognoscibil, îl postulează totuși, spre deosebire de Comte, cu care, deși are mai multe înrudiri, asupra acestui punct stă în totală și fundamentală opoziție. Herbert Spencer s-a bucurat de un deosebit prestigiu între contemporanii săi, datorită vastului material din toate domeniile științei pe care îl utilizează în „sintetizarea” sistemului său. Aplicând și religiei sistemul său evoluționist, Spencer vede în cultul strămoșilor originea religiei și în conștiința neputinței noastre de a cunoaște Absolutul, singura ei formă legitimă de astăzi. De aici și atitudinea lui față de problemele cauzalității.

*tul... ca absolut*. „Căci, deși suntem constrânși – zice Spencer – de a conclud la o cauză primară, infinită, absolută, independentă, totuși, aceste concepte ale noastre sunt simple imagini, legate de elemente sensibile și pe care, în chip legitim, le aplicăm unei lumi absolute. Absolutul, ca absolut, nu poate fi cauză, căci prin aceasta intră în legătură cu efectul său. Iar dacă există prin sine însuși și apoi devine cauză, se naște o nouă dificultate: infinitul nu poate deveni ceea ce n-a fost dintru început. Dacă se spune totuși că el poate deveni, fiindcă este liber, atunci se cade într-o nouă contradicție: aceea că libertatea presupune o conștiință și conștiința, nefiind conceptibilă decât ca relație, nu are nici un fel de absolut... Absolutul nu poate fi conceput nici ca fiind conștient, nici simplu, nici complex, nici identificat cu universul, nici distinct de el. De aceea, conchide Spencer, nici una din atitudinile care de obicei se afișează față de Ființa Divină: ateism, teism sau panteism, nu pot fi conceptibile față de Absolut.”<sup>90</sup> Numai conștiința imposibilității de a putea concepe, în vreun chip oarecare, Absolutul, de care noi nu ne putem totuși deroba, formează temeiul care poate îndreptăți și alimenta o atitudine religioasă.”<sup>91</sup>

Această atitudine a lui Herbert Spencer poate fi conformă cu pozitivismul evoluționist al său, dar nu și cu principiile logice și realitatea lucrurilor. Mai întâi, e foarte hazardată părerea sa că legea cauzalității nu e decât o simplă obișnuință achiziționată pe calea *eredității*. Chiar dacă această eredi-

<sup>90</sup> *Herbert Spencer*: „Les premiers principes”, p. 31, 37, (cit. după Garrigou Lagrange, op. cit., p. 92, 93).

<sup>91</sup> Asupra poziției filosofice și atitudinii religioase a lui Spencer a se vedea Cartea a II-a a lucrării de față: „Proba ontologică”, Capitolul introductiv.



tate s-ar realiza în cadrul și pe seama speciei, cum afirmă Spencer, spre deosebire de Hume. În cazul acesta utilizarea principiului cauzalității ar trebui atribuită și animalelor care acționează sub imperiul obișnuințelor acumulate de specie și cărora nici Spencer nu crede că li se poate acorda exercitarea unor funcții logice, cum este, în speță, raportul de cauzalitate.

Pe de altă parte, a recunoaște existența unui Absolut de ordine suprafenomenală și a-l declara total incognoscibil, punând în chiar conștiința acestei neputințe de cunoaștere originea și sensul religiei, este un procedeu cu totul lipsit de înțeles. Auguste Comte, cel puțin, era consecvent atunci când, tăgăduind existența oricărei realități dincolo de lumea fenomenală, nega și existența oricărui Absolut, care ar fi obiectul religiei. De aici și concluzia lui: nu cunoaștem nimic acolo unde nici nu există nimic. Spencer, însă, nu numai că recunoaște și afirmă existența acestui Absolut de ordine supra-fenomenală, dar pe această chestiune se declară în dezacord și se și separă de întemeietorul pozitivismului francez.<sup>92</sup> Și totuși el declară că acest Absolut ne este total incognoscibil. Atunci de unde și cum îl putem afirma, sau măcar presupune, fie măcar sub forma aceluia *realism transfigurat*, cum îl numește Spencer, și de care se ocupă filosofia, fie sub forma aceluia sentiment tragic al neputinței de cunoaștere, din care trăiește religia? Căci dacă religia se

<sup>92</sup> Într-un studiu intitulat: „De ce mă despart de Auguste Comte”, Spencer indică drept motiv principal de separare tocmai existența suprasensibilului pe care Comte îl socotea ca eroarea metafizică a unui stadiu din trecut al omenirii și pe care Spencer îl afirmă ca pe un element permanent și omniprezent, deși incognoscibil, al realității. „Istoria filosofiei moderne” editată de Societatea română de Filosofie, vol.III, București, 1938, „Herbert Spencer” de Al. Posescu, p.80-81.

naște și trăiește din acest sentiment al neputinței de a cunoaște Absolutul suprasensibil pe căile *inductive* ale rațiunii, atunci înseamnă că religia are *alte căi* de ajungere la acest Absolut, care încetează – astfel – de a mai fi total necunoscut. Între aceste căi este, în primul rând, cea a cauzalității. Dar, zice Spencer, Absolutul astfel postulat nu mai este absolut; *fiindcă, luându-l drept cauză, el intră în legătură cu efectul său și încetează*, prin aceasta chiar, *de a mai fi absolut*, absolutul necunoscând altă relație decât cu sine însuși. La aceasta răspundem însă că a cauza nu înseamnă numai a trece ceva din ființa sa asupra a altceva, *ci înseamnă și rațiunea de a fi a ceva ce nu există prin sine*, ci prin infinitatea și necesitatea de a fi, a altceva sau a altcuiva. A ființa în chip absolut înseamnă posibilitatea de a se realiza în chip infinit, deci și a fi cauză, fără ca, prin aceasta, realizarea în timp sau efectul a ceea ce este în permanentă realizare să însemne și un început sau o schimbare în infinitatea cauzei absolute. Începutul este, aici, în efecte și nu în cauză. Pe de altă parte, relația cauzei cu efectul ei nu înseamnă neapărat dependența cauzei de efect și nici conceperea cauzei numai prin efectul ei. Căci, după cum conștiința noastră se are ca subiect numai pe sine însăși, fără a intra în relație cu ceva în afară de sine și fără a se schimba, când intră în raport cu acte în afară de sine, tot așa Ființa absolută nu-și pierde caracterul intrând în raport cu efectele cauzate prin ea.<sup>93</sup>

Această obiecție a lui Mill este reluată de reprezentanții idealismului evoluționist al lui Bergson și Le Roy, care, sub varianta *devenirii*, repetă aceeași obiecție a lui Mill și Spencer. A cauza înseamnă a determina ceva, a deveni ceva,

<sup>93</sup> Isidor Tudoran, op. cit., p. 163.



deci Absolutul cauzând *devine*, pierzându-și astfel *imobilitatea* și *imutabilitatea*, angajându-se, astfel, în cursul schimbător al lumii fenomenale.<sup>94</sup> Acestor aserțiuni se opun aceleași considerații pe care le-am valorificat contra tezei lui Mill și Spencer, cauza absolută fiind, prin însuși faptul că e absolută, necauzată, imutabilă și neschimbabilă. Că o astfel de cauză absolută nu există, sau că e necugetabilă, sau că, dacă există, ea e satisfăcută în imanența fenomenelor și nu într-o regiune transcendentă, toate acestea sunt probleme care pot face obiect de controverse și discuții. Faptul cert însă și peste care nu se poate trece este că legea cauzalității ne duce spre această cauză absolută. Acest recurs implacabil al rațiunii nu-l putem opri. Nu rămân atunci decât două căi prin care ne-am putea sustrage procesului: sau a tăgădui orice realitate dincolo de lumea fenomenală; punând o limită arbitrară ascensiunii legii cauzalității, sau declarând legea cauzalității însăși ca nevalabilă sau arbitrară. Prima atitudine o adoptă *positivismul comtian*, a doua au încercat-o pe rând toți relativiștii nominaliști, începând cu David Hume și sfârșind cu reprezentanții relativismului statistic al concepției științifice de astăzi.

În ceea ce privește atitudinea pozitivismului comtian, el se reduce de fapt la *agnosticism*. Nu știm și nici nu putem ști ce este dincolo de lumea fenomenelor. „Noi nu ne ocupăm de cauze, zice Auguste Comte; noi studiem pur și simplu relațiile de succesiune și similitudine ale fenomenelor. Și în afară de ele și de interdependența dintre ele, nu există nimic”.<sup>95</sup> Atâta este și îndreptățirea științei și a cunoașterii. Li-

mita fenomenală e și limita existențială. Limitele științei sunt și cele ale cauzalității. A trece peste ele înseamnă a trece în neant, și neantul nu există pentru știință. E o poziție simplistă și comodă aceasta, utilă, poate, ca metodă pentru științele exacte, dar nefericită și funestă pentru știința umană în genere. Și mai ales pentru drepturile suverane ale rațiunii noastre, care nu-și poate anihila principiile și nici îngrădi drepturile. De altfel înseși noțiunile de „limită” și „neant”, pe care le invocă aici agnosticismul comtian, cuprind în sine elemente de anulare a sistemului, întrucât „limită” înseamnă o limitare a ceva și o vizare către altceva, iar noțiunea de neant nu e un ce negativ, ci o realitate cugetabilă, după cum a arătat aceasta I. Petrovici în interesantul său studiu asupra ideii de neant.<sup>96</sup>

Dar, în afară de aceasta, atitudinea pozitivistă e o simplă atitudine, între atâtea altele posibile. Și nu e cea mai îndreptățită. Noi am arătat că datorită științei, care nu se confundă și nici nu se epuizează cu „știința exactă”, se poate păși din-

<sup>94</sup> I. Petrovici: „L'idée du néant” în „Séance et travaux de L'Académie des sciences morales et politiques”, Paris, Alcan, No. Mars-Avril, 1933, p. 282-300. Ideea de neant nu este egală cu ideea de nimic și nici nu este necugetabilă. Ea poate fi chiar echivalentă cu ideea de divin, căreia, în parte, îi și corespunde în speculațiile care-i stau la bază. „Ideea de neant, scrie Petrovici, cu dificultățile ei inevitabile, dar cu prezența ei suverană în adâncul sufletului nostru – prezență a cărei consecință ar fi contingentă existenței, este o etapă către ideea de Dumnezeu, resortul care ne împinge către conceperea Absolutului. Ideea de Dumnezeu, ca și ideea de Neant este un „punctus terminus”, un țărâm unde gândirea absolută poate să ajungă la odihnă. Aș putea spune că ideea de Dumnezeu e echivalentul existențial și fecund al ideii de Neant, totalmente goală și sterilă. . . Neantul este pentru noi o idee care se poate concepe și care prezintă chiar o magică atracție. Dacă ea ne-a îndepărtat de Dumnezeu, tot ea ne readuce spre Dănsul și grație ei încercăm a urca din nou în paradisul pierdut”.

<sup>94</sup> Edouard Le Roy, op. cit., p. 24.

<sup>95</sup> Asupra lui Auguste Comte, a se vedea partea I a studiului nostru, p. 244 și următoarele, iar asupra agnosticismului comtian, introducerea aceleiași părți, p. 19.



colo de fenomene spre cauzele ultime și realitățile suprafenomenale, la pragul cărora încetează și câmpul și metoda de cunoaștere a științelor exacte. Dar nu și a științei în genere. De aici încep câmpul și metodele științei speculative, cum e filosofia și teologia. Încetează domeniul unei anumite metode de cunoaștere, nu însă și domeniul rațiunii sau al cunoașterii însăși, și nici cel al adevărului. Când se pretinde că știința pozitivă nu trebuie să depășească domeniul lumii fenomenale, suntem de acord. Nici nu ar putea face altfel, fără a-și aroga drepturi pe care nu le are. Domeniul și metoda științelor pozitive tocmai acesta este: fenomenul și experimentul. Nu pe cale de experiment însă vom ajunge la cunoașterea cauzelor primare sau a cauzei absolute și deci a lui Dumnezeu. Pe Dumnezeu nu-l aflăm nici la capătul telescopului, nici la cel al microscopului și nici într-un fund de eprubetă. După cum nu aflăm la disecția unui corp sentimentul iubirii de patrie sau cel al iubirii filiale. Dar aceasta nu înseamnă că ele nu există și că nu se pot cunoaște. Se pot cunoaște, dar depășind metoda cerută sau impusă pentru realitățile lumii corporale. Evident însă, că metoda experimentală nu se poate concepe nici ea fără utilizarea legii cauzalității, care nu se confundă, la rândul ei, cu lumea experimentală, după cum nici nu-și ia justificarea de la această lume și nici nu-și epuizează toată valoarea și aplicabilitatea ei la lumea fenomenală. Legea cauzalității trece peste aceste limite la o cauză primară, unde o altă știință, cea a *primelor principii*, ne introduce în cunoașterea lumii *noumenale*. Poziția agnostică e una dintre atitudinile științifice posibile, dar nu singura metodă științific admisibilă. Ea înseamnă o *renunțare* la un domeniu al realității, dar nu și *negarea* acestui domeniu. Adevărul, ca și știința, nu cunoaște renunțări. Unde încetează o metodă, începe o alta, până la tri-

umful deplin și satisfacerea definitivă a adevărului. Și acest ultim adevăr, cauza absolută căutată, este Dumnezeu.

Aceasta ar fi și linia de conduită de urmat, dacă adversarii, cu orice preț, ai eficacității legii cauzalității în formularea probei cosmologice nu ar căuta un ultim refugiu sau o ultimă ieșire din impasul în care se pun, nu tăgăduind sau ignorând lumea transcendenței, cum face agnosticismul și pozitivismul, ci atacând și ruinând însăși legea cauzalității. Procedeu acesta l-am văzut, de altfel, utilizat și până acum în diferitele teorii încercate, fie de *Hume*, tăgăduindu-i obiectivitatea, fie de *Kant*, retrăgându-i aplicabilitatea, fie de *Mill*, exagerând această aplicabilitate. Noul asalt care se dă însă acum este cel al științelor exacte, care tind să ruineze, nu bazele logico-formale ale legii cauzalității, ci pe cele *materiale* ale ei.

Noul concept asupra materiei a rupt lanțul de continuitate care stătea până acum la baza concepției mecanice despre lume. Disocierea atomului a dus la discontinuitatea materiei și în acest complex discontinuu nu are cum să se mai aplice legea cauzalității întemeiată pe continuitatea materiei, care asigură transmiterea și comunicarea dintre efect și cauză.<sup>97</sup> Aceasta în primul rând. Și în al doilea: noul concept al relativismului adoptat de știința actuală nemaiadmițând absolutizarea datelor experienței din lumea fenomenală, legile însele, și între ele și cea a cauzalității, și-au pierdut caracterul lor de universală și absolută valabilitate și aplicare, îmbrăcând caracterul mai modest, dar mai real, al unei valabilități absolute și *statistice*.<sup>98</sup> O lege valorează pentru câte

<sup>97</sup> A se vedea Arthur Eddington: „De la nature du monde physique”, cap. „La causation”, p. 292-313.

<sup>98</sup> Gaston Bachelard: „Le nouvel esprit scientifique”, p. 121.



cazuri subsumează și nu pentru toate cazurile posibile viitoare. Ea nici nu poate duce deci la afirmări sau cauze absolute în lume și cu atâtă mai puțin în afară de lume. Sunt cele două obiecții capitale, care se ridică din cercurile științifice actuale și care pun în cauză și valabilitatea legii cauzalității. În ceea ce privește prima situație, ea pune, într-adevăr, în greu impas legea cauzalității în concepția ei mecanică, adică a trecerii cauzei asupra efectului prin contactul direct între părțile sau forțele materiei, dar nu și principiul ideal sau formal al legii, care rămâne în afara discuției.<sup>99</sup> Cel mult ea e avizată să-și schimbe legătura de coordinație a simbolurilor pe care le folosește știința, fără însă a-și diminua propriul principiu, care rămâne în afară și mai presus de datele experienței și chiar ale propriei noastre inteligențe.<sup>100</sup> Ceea ce este pus în cauză aici este însă concepția deterministă a lumii, ca și principiul energiei constante care asigură identitatea, ca și reversibilitatea dintre cauză și efect.

În ceea ce privește cea de-a doua situație, aceea a caracterului *statistic* al legilor provenite din experiență, suntem într-un totu de acord. Ea nu atinge însă legea cauzalității, care nu e numai un extras al experienței, ci și anterioară și de altă ordine decât ea, ea prezidând la formarea experienței însăși. Că legile pe care ni le furnizează experiența nu pot avea caracter absolut, era un vechi deziderat al rațiunii sănătoase.<sup>101</sup> Că legea cauzalității poate duce către un principiu absolut, în afara lanțului cauzelor și legilor cu caracter

restrâns și statistic, este un alt principiu al aceleiași rațiuni. Așa că toate încercările de a submina și ruina legea cauzalității spre a împiedica ascensiunea ei spre o cauză absolută a Divinității sunt fără temeiuri logice sau științifice serioase. Iar legea cauzalității ne duce cu necesitate către inevitabila concluzie: există un Dumnezeu, cauza absolută a lumii.

<sup>99</sup> Philipp Frank: „Le Principe de causalité et ses limites”, E. Flammarion, Paris, 1937, p. 59.

<sup>100</sup> Philipp Frank, op. cit., p. 276 și 268.

<sup>101</sup> Cuvântul trebuie luat aici în sensul aceluia „common sense”, care caută adevărul în afara subtilităților și exagerărilor sistemelor.



## CAPITOLUL IV

*Istoricul argumentului cosmologic*

*Vechimea argumentului - Prezența lui în cugetarea filosofică anterioară creștinismului - Utilizarea lui în teologia creștină veche și nouă - Sfânta Scriptură - izvor nesecat de meditații cu fond și inspirație cosmologică - Mărturii și forme ale argumentării cosmologice la Părinții și Scriitorii clasici ai bisericii creștine.*

Argumentul cosmologic este foarte vechi. L-au utilizat gânditori anteriori creștinismului și l-au utilizat în și mai mare măsură cei de după apariția creștinismului. Mulți au făcut din el chiar sursa de țâsnire a religiei, reducând la satisfacerea imboldului cauzalității esența religiei, cum face, între alții, Max Müller și în genere, intelectualistii. Dintre gânditorii antichității, l-au utilizat un Anaxagora, Platon și Aristotel, la greci, ca și Cicero, sau Seneca, la romani. În perioada creștină îl utilizează și valorifică în diferite formulări Damaschin, Augustin și Anselm, pentru a-și găsi în Toma D'Aquino formularea rămasă clasică, atât în teologie cât și în filosofie. Descartes face din el o puternică armă pentru dovedirea Ființei infinite, alături de proba ontologică a ființei atotperfecte. Leibniz, și în special Christian Wolff, fac din el centrul cugetării lor filosofice, și însuși marele Kant, distrugătorul tuturor dovezilor raționale pentru existența Divinității, e

silit să-i acorde o valoare demonstrativă, fie măcar sub forma sintetică a antinomiilor. Cugetarea modernă, cu toată atitudinea de rezervă păstrată un timp din cauza criticii kantiene, s-a reîntors spre dânsul și, fie adăugându-i noi elemente, cum a fost cu argumentul entropologic, fie restabilind dreptul rațiunii de a transcende peste limitele lumii fenomenale, i-a dat o nouă putere de circulație în lumea filosofică, alături de cea teologică, care nu l-a abandonat niciodată.

În Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți îl găsim, de asemenea, utilizat într-o foarte largă măsură. Evident, nu în forma unui argument anume formulat și sistematizat. Dar și în Cartea Sfântă, ca și în cărțile sfinților scriitori sunt date și utilizate toate elementele din care mai târziu s-a constituit argumentul în forma lui de astăzi. Biblia, am putea spune, este o nesfârșită modulare a probei cosmologice, alături de cea teleologică. Firește, adesea aceste două probe își îmbină și își contopesc elementele în aceeași pagină a Scripturii sacre și, adesea, în același pasaj, care poate fi invocat și pentru proba cosmologică, ca și pentru cea teleologică. „Întreabă, zice Iov, pe cele cu patru picioare și-ți vor spune și pe păsările cerului și-ți vor povesti. Grăiește pământului și-ți va spune și-ți vor tâlcui peștii mării; cine dar n-a cunoscut, întru toate acestea, că mâna Domnului a făcut aceasta?” (Iov 12; 7-9). Iar proorocul Isaia zice, vestind pe adevăratul Dumnezeu: „N-ați știut, n-ați auzit, nu vi s-a vestit vouă dintru început; n-ați cunoscut temeliiile pământului, că Domnul este Cel ce ține înconjurarea pământului și a pus pe cei ce locuiesc pe dânsul ca niște lăcuste; Cel ce a pus cerul pe boltă și l-a întins ca un cort spre locuință; căutați în sus cu ochii voștri și vedeți cine a făcut acestea toate” (Isaia 40; 21, 22, 26). Psalmii, în special, sunt împlețiți cu imnuri de proslăvire



a cauzei creatoare a lumii: „Cerurile spun slavă lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria”, zice psalmistul și împreună cu el Apostolul Pavel, care ne dă o pregnantă formulare a argumentului cosmologic în Epistola către Romani: „Însușirile cele nevăzute ale lui Dumnezeu și puterea lui cea veșnică, prin cugetare se văd, de la facerea lumii, în fapțurile Lui” (Romani 1; 20).

Părinții bisericești de asemenea l-au utilizat, unind, unii dintre ei, alături de o rară frumusețe poetică și toată stringența logică care izvorăște din opera creată de Dumnezeu. Astfel, *Sfântul Atanasie cel Mare* zice în „Cuvânt către elini”: „Cine, văzând Soarele răsărind în fiecare zi și luna ivindu-se noaptea, crescând și descrescând după legi neschimbate, după numărul perfect al zilelor, iar dintre stele multe parcurgând și schimbându-și variat mersul, altele mișcându-se în chip constant, nu va înțelege că este un creator al lor, care le și guvernează”.<sup>102</sup> La fel, *Sf. Iustin Martirul*, răspunzând la întrebarea dacă lumea a putut să se nască de la sine, fără Dumnezeu, zice: „Ce temei avem a gândi că un corp care are o tărie și putere de rezistență așa de mare, care este compus și schimbător, care zilnic se distruge și se reînnoiește, n-ar fi provenit de la o cauză oarecare? Singur Dumnezeu este fără început și indestructibil; și tocmai pentru aceasta El este Dumnezeu. Toate celelalte, însă, au un început și sunt supuse stricăciunii.” *Sf. Grigorie de Nazianz*, unind talentul său oratoric cu bogata sa imaginație poetică și strânsa-i disciplină logică, zice într-una din cuvântările sale contra păgânilor: „Cine vede harfa făcută frumos și bine

alcătuită sau aude cântându-se cu ea și nu-și reprezintă pe cel ce a făcut-o sau pe cel care cântă cu ea, iar gândul său zboară către acela, cu toate că nu-l cunoaște în persoană? Așa și pentru noi este evidentă forța creatoare care mișcă și conservă ceea ce este creat, deși nu o putem cuprinde cu mintea. Și este nechibzuit acela care, urmând indicațiile naturale, nu ajunge singur, de la sine, la o astfel de cunoștință”.<sup>103</sup> Și, în alt loc, tot *Sf. Grigorie de Nazianz* zice: „Dacă privim lumea, cunoaștem pe Dumnezeu, cauza care a creat totul și cuprinde totul. Vederea și legea naturală, una adresându-se celor ce se văd, la această admirabilă alcătuire care, urmându-și calea sa, nemișcat se mișcă și se poartă, iar alta, legea naturală, adică cugetarea, rațiunea, ne silește a conchide de la cele ce avem, de la ordinea din lume, la autorul lor suprem, la Creatorul divin”.<sup>104</sup> Evident, aceste pasaje se referă la argumentarea teleologică ca și la cea cosmologică. Mai mult la cea dintâi decât la cea de-a doua. Totuși, ele își au importanța și pentru proba cosmologică propriu-zisă. În această privință, nu ne putem reține de a nu reda încă un pasaj de o rară frumusețe din *Sf. Atanasie*, care e și de o bogată inspirație poetică: „Dumnezeu, fiind după natură nevăzut, necuprins prin cuvântul Său, a făcut creatura în așa fel ca pe El, Care e nevăzut după natură, oamenii să-L poată cunoaște cel puțin din lucrări, căci după lucrări (efecte) se cunoaște și un artist pe care nu l-am văzut... Așa și din ordinea universului se poate cunoaște Creatorul și Ziditorul său, Dumnezeu, cu toate că pentru ochii trupești El este nevăzut... Privind la bolta cerească, la

<sup>102</sup> După *Silvestru de Canev*: „Teologia ortodoxă”, traducerea română de Silvestru, episcop de Huși, vol. I, partea a II-a, p. 38-39.

<sup>103</sup> După *Silvertru de Canev*: Op.cit., vol.I, P.II, p.37.

<sup>104</sup> Ibidem, p.47, 48.



cursul soarelui și al lumii, la poziția și mișcarea de rotație a celorlalte stele, care mișcare se efectuează în diferite direcții contrare fără, însă, să se împotrivescă unității întregului, cine nu va ajunge la ideea că nu ele singure s-au alcătuit, ci că este un Creator, Care le-a adus în ordine.” Și tot Sf. Atanasie, în alt loc: „Dacă va lua cineva singuraticile părți ale lumii și le va considera pe fiecare în parte, spre exemplu soarele singur și luna și iarăși pământul, apa și aerul, căldura și răceala, uscatul și apa, despărțindu-le de legătura dintre ele, dacă le va lua, zic, și le va privi pe fiecare în parte, va găsi neapărat că nici una din ele nu e desăvârșită, ci că toate au nevoia de legături mutuale și că subzistă numai prin ajutor reciproc. Căci soarele se învârtește și cuprinde întregul cer și nu poate exista în afară de sfera lui; luna și stelele mărturisesc ajutorul pe care îl primesc de la soare; pământul nu poate da roade fără ploi, iar acestea nu pot să cadă fără nori; dar nici norii nu se adună de la sine, ci din eter se încălzesc și de soare se luminează. Izvoarele și râurile, la rândul lor, nu se pot aduna fără pământ, iar pământul nu este rezemat de sine, ci e strâns de natura apelor și se cuprinde și el, fiind legat în mijlocul universului. Și marea și oceanele, care mișcă și udă tot pământul, se mișcă și ele de vânturi și se duc acolo unde le duce puterea vânturilor. Și iarăși vânturile, după cum ne învață cei ce scriu despre ele, nu există prin ele însele, ci prin arșiță și căldură și prin eter se răspândesc în aer și prin aer suflă pretutindeni. Căci despre cele patru elemente din care e compusă firea lucrurilor, adică focul, apa, pământul și aerul, cine e așa de absurd să nu înțeleagă că subzistă numai fiind laolaltă? Despărțite și luate fiecare în parte ele se distrug unul pe altul, după puterea celui mai tare. Căci ceea ce este cald

distruge ceea ce este mai rece, dacă este mai tare; și vice-versa, ceea ce este rece distruge ceea ce este cald, dacă el este mai tare; și, iarăși, uscatul se udă de lichid și lichidul se usucă de uscat”.<sup>105</sup>

Din toate acestea, Sf. Atanasie conchide la necesitatea unui Creator Care să cheme la existență și să țină în ordine toate aceste elemente, care de sine nu pot exista și împreună s-ar distruge, dacă n-ar fi puterea care să le pună în concordanță. Indiferent de erorile materiale ale concepțiilor cosmologice cu care Sf. Atanasie era tributar științei timpului său, înlănțuirea logică și concluziile la care ajunge el sunt și astăzi întru totul valabile, această interdependență și mutuală reciprocitate între toate fenomenele cosmice fiind principiul de bază al legii gravitației universale, ca și al argumentării cosmologice și teleologice.

Aceleași gânduri le găsim expuse și de *Fericitul Augustin*, pornind mai ales de la *contingența* lucrurilor din lume: „Lumea ni se prezintă schimbătoare și variată. Ființele care o compun sunt și nu sunt, pentru că ele se nasc și mor. Natura corporală, supusă mortalității, este cu mult inferioară față de cea spirituală. Sufletul e cel ce comandă corpului. El judecă lucrurile văzute, chiar și pe cele mai înalte – stelele, pentru că el le cunoaște legile. Acest suflet, deși superior corpului, este, el însuși, plin de imperfecțiuni și defecte. El își câștigă înțelepciune și știință. Sufletul câștigă, pierde, ignoră, uită, își reamintește; dorește azi una, mâine alta, într-un cuvânt, este supus schimbării și variabilității ca și natura corporală. Și astfel natura întreagă și spiritul însuși ne mărturisesc că nu s-a făcut nimic prin ele însele. Căci, de ar fi alt-

<sup>105</sup> Ibidem, p.46; și Ioan Mihălcescu: „Curs de Apologetică”.



fel, ele ar fi imutabile, deci eterne. Cerul și pământul prin glasul lor ne spun că au fost create, pentru că n-ar fi putut exista dacă n-ar fi o cauză a existenței. Acest glas al cerului ești Însuși Tu, Doamne, Care ai creat cerul și pământul." (De civitate Dei, cartea 8, cap.6). Același lucru îl exprimă, încă și mai frumos, Fericitul Augustin în „Confesiunile” sale, prin acel „Excelsior” pe care-l strigă omului toate elementele naturii, trimițându-l mai sus, tot mai sus, către Dumnezeu, Care este liniștea eternă și răspunsul ultim al tuturor întrebărilor pornite din priveliștea lumii. Plimbându-se pe malul mării, la vederea întinsului nemărginit al apelor, gândul său era stăpânit de chinuitoarea întrebare a cauzelor acestei lumi și a lucrurilor din ea. Să fi fost ele înșile cauza lor? „O, mare, o, natură, ești tu Dumnezeuul meu?”, întreabă Fericitul. Și valurile mării îi răspunde: „Nu, nu suntem noi Dumnezeuul tău; caută deasupra noastră – mai sus, tot mai sus – excelsior.” Atunci el își ridică ochii către cer, punând aceeași întrebare: „Voi, stelelor, sunteți, poate, voi Dumnezeuul meu?” Și din împărăția stelelor o voce îi răspund: „Nu suntem noi Dumnezeuul tău, suntem creaturile Sale. Noi nu putem da liniștea sufletului tău. Excelsior! Quære super nos, quære super nos!” Și privirea lui Augustin se ridică mai sus, către spiritele care stau în fața lui Dumnezeu și care, la aceeași întrebare, îi dau același răspuns: quære super nos, quære super nos! Tot mai sus, tot mai sus. Excelsior! Atunci se apropie de tronul Dumnezeirii și nu mai întreabă, ci se prosternează, găsindu-și, în sfârșit, liniștea deplină a sufletului: „Numai Tu, Doamne, ai dat liniște sufletului meu, de aceea numai Tu ești Dumnezeuul meu, căci Tu ești liniștea pururea eternă.” Numai prin această ultimă cauză, *cauza absolută*, cauza cauzelor – în Dumnezeu – încetează chinuitoarea și perma-

nenta întrebare pe care, ca și Augustin, și-o pune de la început omenirea, ca și fiecare ins, în parte. Cărei întrebări nu i se poate pune sfârșit decât prin atingerea la această ultimă cauză, care e *Dumnezeu*. Către El ne duce rațiunea, urmând imboldurile și căile legii cauzalității pe care ni le înfățișează argumentul cosmologic. După cum, către El ne duce și credința care, ea, transformă în realitate deplină, vie și activă acea cauză absolută, pe care o reclamă și către care ne duce argumentul cosmologic. S-a obiectat, însă, că această cauză absolută, cerută și aflată pe calea argumentării cosmologice, nu acoperă ideea de Dumnezeu, Ființa personală și atotperfectă cerută de conștiința religioasă. Obiecție îndreptățită în parte, deși, după cum am văzut, și argumentul cosmologic, sub forma contingentei, ne duce la ideea unui Dumnezeu personal, cauza creatoare a lumii. Dar acest rol revine, în special, argumentului *teleologic*, despre care ne ocupăm în capitolul ce urmează.



# ARGUMENTUL TELEOLOGIC

## CAPITOLUL I

*Denumirea și prezentarea istorică a argumentului - Între argumentul teleologic și cel cosmologic - Întreita formulare a argumentului teleologic - Cauze eficiente și cauze finale - Teologie și Finalitate - Finalitatea internă și externă - Mecanism și teleologism - Argumentarea nomologică, fizico-teologică sau teleologică propriu-zisă și teleologică-istorică.*

Argumentul teleologic, denumit în genere și fizico-teologic, deduce necesitatea existenței lui Dumnezeu, ca autor al lumii, din ordinea, armonia și scopurile care domnesc în lume. Denumirea lui vine de la cuvântul grecesc: τέλειος, sau: τέλος – scop. E cel mai vechi dintre argumentele formulate și utilizate și îl găsim cu predilecție folosit, atât în vechea filosofie greco-romană, cât și în teologia și filosofia din primele timpuri ale creștinismului. La greci îl utilizează Anaxagora în acel vouç – rațiunea organizatoare și conducătoare a lumii, culminând la Socrates și Platon<sup>105</sup> și fiind cu predilecție utilizat de un Plotin, Cicero, Seneca, Boetiu, etc.

<sup>105</sup> În dialogul cu Aristodem, Socrates întreabă: „Au ce crezi tu, Aristodem, cine merită mai mare admirație: pictorul care zugrăvește animale și oameni neînsuflețiți, sau acela care i-a creat ca ființe însuflețite și cugetătoare? Și dacă chipurile pictorului n-au putut lua naștere prin întâmplare, nu ar fi nebunesc a zice că ființele vii au apărut prin simplă întâmplare?”

Sfânta Scriptură e un imn de proslăvire a Dumnezeirii pentru armonia care există în lume. De aceea argumentul teleologic poartă și denumirea specială de „argument biblic”. El a impresionat întotdeauna rațiunea umană și însuși Kant – marele distrugător al argumentelor raționale folosite pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu – îl consideră pe acesta ca „cel mai vechi, cel mai puternic, cel mai corespunzător dintre toate cu mintea omenească, și care, tot timpul, merită respect”. Fiindcă, adaugă el „lumea ne oferă o atât de impunătoare privesc ca varietate, ordine, finalitate și frumusețe, încât graiul este neputincios a exprima impresia în fața acestei grandioase minunății”. Hegel, cu toată preferința arătată argumentării ontologice, socotită de el ca singura valabilă pentru cugetarea filosofică, acordă argumentului teleologic o situație specială între argumentele *mediate* ale rațiunii, convenind că „existența și contemplarea armoniei din lume și a acordului dintre unitatea organismelor și a părților lor componente, ca și a mediului extern, total independent de ele și totuși în armonică legătură între ele, au făcut și vor face totdeauna ca omul să se ridice la cunoașterea de Dumnezeu”.<sup>107</sup> Voltaire însuși, cu tot scepticismul său privind armonia din lume, convenea că trebuie să se plece în fața ei: „Universul mă pune în încurcătură: căci nu pot să-mi închipui cum acest orologiu – lumea – merge, fără să aibă un ceasornicar”.<sup>108</sup> Marele poet Lamartine dădea curs acelorași

<sup>107</sup> Hegel: „Philosophie de la Religion”, trad. fr. a lui Véra, vol. I, p. 271.

<sup>108</sup> Cuvintele lui Voltaire sunt luate din Satirele lui, „Les Cabales”, și au următoarea redactare în versuri:

„Il est vrai, j'ai raillé Saint-Metard et la Bulle,  
Mais j'ai sur la nature encore quelque scrupule;  
L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer  
Que cette horloge marche, et n'ait d'horloger.”



convingeri, prin cuvintele sale pline de atâta sarcasm: „Universul fără Dumnezeu? O astfel de absurditate să nu o spuneti nici câinelui dumneavoastră, pentru a nu revolta instinctul din mica bestie”. Din lumea astrelor până la cea a insectelor, aceeași impresie o au toți cercetătorii; și de la *Newton*, *Kepler*, *Herschell* și *Flammarion*, inspiratul explorator al astrelor cerești, până la *Fabre*, prietenul și răbdătorul cercetător al lumii insectelor, Dumnezeu e pe buzele tuturor cercetătorilor. Newton zicea că „descifrează voința lui Dumnezeu din legile universului”, iar *Fabre* întrebat dacă el crede în Dumnezeu, răspunde: „Nu, eu nu cred; eu îl văd! În zadar se încearcă a explica minunatele instincte ale insectelor cu ajutorul concordanțelor întâmplătoare, căci nu hazardul ne poate explica o astfel de armonie. O astfel de ordine să se fi născut din haos, o astfel de prevedere din hazard și o astfel de inteligență din nerațional? Cu cât văd mai mult, cu atât mai mult observ, cu atât mai mult îmi strălucește dindărătul misterului lucrurilor o inteligență supremă”.<sup>109</sup> Marele astronom *Kepler* zicea că atât de evident este Dumnezeu în armonia și legile din natură încât, el, calculând legile universului, are impresia „că atinge cu mâna degetul lui Dumnezeu”. Asemenea mărturiei lui *Kepler* sunt cele ale atâtor cercetători din toate domeniile, care din armonia, scopurile și finalitatea din natură, postulează o cauză primară a lumii, un Dumnezeu, ființă personală, autoare și dirijoare a legilor care cârmuiesc lumea și lucrurile din ea.<sup>110</sup> Argumentul teleologic nu este însă de sine stătător, ci el se completează și completează la rândul său pe cel cosmologic. Îl

completează pe acesta, deoarece argumentul cosmologic duce la o cauză absolută a lumii, dar nu și la o *ființă personală*, condiție neapărată pentru ca această cauză să devină obiect al unei contemplații religioase. Ceea ce tocmai face argumentul teleologic, prin invocarea armoniei și ordinii din lume, care presupun o inteligență și o voință dirijoare în lume și care sunt atributele esențiale ale personalității. Cauza absolută a creației, cerută de argumentul cosmologic, devine o cauză inteligentă și dotată cu voință, deci o cauză activă și personală, în formularea cerută de argumentul teleologic. E completat la rândul său de argumentul cosmologic, pentru că argumentul teleologic singur postulează numai necesitatea unei *puteri orânduitoare* a lucrurilor create, dar nu și pe *creatorul lor*. El ne arată pe *marele arhitect al lumii*, dar nu neapărat și pe creatorul ei. În care caz s-ar putea admite existența unei alte puteri, care să fi creat materia, sau chiar eternitatea materiei însăși, pe care Dumnezeu numai a ordonat-o. Deci am avea o *ființă orânduitoare*, nu însă și pe cea *creatoare*. Ambele atribute sunt însă absolut necesare în conceperea acelei cauze care să dea naștere unei atitudini religioase. O astfel de concepție dualistă era cuprinsă în „*Demiurgul*” lui *Platon*, care a constituit și organizat lumea din materia veșnică, idee curentă la atâția din filosofii antici și preluată de unii dintre ereticii creștini. *Marcioniții*, spre exemplu, care admiteau existența unui principiu rău, alături de cel bun și veșnicia materiei, alături de existența Divinității. Ambele argumente se completează însă unul pe altul, unul, cel cosmologic, postulând pe *creator* și altul, cel teleologic, evidențiind pe *organizator* și *proniator*.

Cum se formulează însă argumentul? Fiindcă deși elementele de bază i-au rămas aceleași de la *Aristotel*, „cel mai

<sup>109</sup> Citat după *Paul Buysse*: op. cit., p. 106.

<sup>110</sup> A se vedea capitolul „Religie și Știință” din studiul nostru.



mare finalist al vremurilor",<sup>111</sup> și până astăzi, când problema finalității din lume a devenit una dintre marile probleme controversate ale științei, formularea lui a variat, depinzând de felul cum au fost luate în considerare aceste elemente: *ordinea și armonia* din lume, ca și *scopurile* din ea. Și dacă accentul a căzut mai mult pe *ordinea și armonia* din lume, atunci a fost vorba despre forma *nomologică* a argumentului, iar dacă el cade pe *scopurile și finalitatea* din lume, atunci am avut forma *teleologică* a lui. Deși, în fond, ambele elemente sunt unite și condiționate unul de altul, *ordinea* din lume nefiind posibilă decât pentru că există *scopurile* din ea, iar din prezența și îndeplinirea acestor scopuri decurgând *ordinea și armonia* din ea. De aceea el și apare în primele lui formulări la Aristotel, Damaschin sau Toma D'Aquino, conținând ambele elemente, predominante însă de ideea unei inteligențe ordonatoare, opusă întâmplării oarbe. Iată și formularea acestora doi din urmă. *Sfântul Ioan Damaschin*, după ce expune argumentul cosmologic pe temelul neschimbării cauzei creatoare, continuă: „Dar și coeziunea însăși și conservarea și guvernarea creației ne învață că există Dumnezeu, care a urzit acest univers, îl ține, îl păstrează și are totdeauna grijă de el. Căci cum s-ar fi putut ca naturile contrare, adică focul și apa, aerul și pământul, să se unească unele cu altele pentru formarea unei singure lumi, și cum ar putea să rămână nedescompuse dacă nu le-ar uni o forță atotputernică și nu le-ar păstra totdeauna nedescompuse? Cine este acela care a orânduit cele cerești și cele pământești, toate cele din aer și toate cele din apă, dar mai vărtos cele de dinaintea acestora, cerul, pământul, aerul,

natura focului și a apei? Cine le-a amestecat și le-a împărțit pe acestea? Cine este acela care le-a pus în mișcare și conduce mersul lor neîncetat și neîmpiedicat? Nu este oare făuritorul lor, acela care a pus în toate o lege, potrivit căreia totul se mișcă și se guvernează? Și cine este făuritorul lor? Nu este oare acela care le-a făcut și le-a adus la existență? Căci nu vom da *întâmplării* asemenea putere! Dar să admitem că s-au făcut prin întâmplare. A cui este orânduirea acestora? Să o admitem, dacă vrei, și pe aceasta. A cui este atunci, conservarea și păstrarea lor, potrivit legilor, după care, la început, au fost aduse la existență? Evident, altcuiva decât *întâmplării*. Iar acesta, cine este altul decât Dumnezeu?” – încheie Sf. Ioan Damaschinul.<sup>112</sup>

Mai strâns și în formă aproape silogistică, expune acest argument *Toma D'Aquino* în cea de-a cincea dintre probele sale, denumită de el „*ex gubernatione rerum*”. „A cincea probă, zice D'Aquino, rezultă din guvernarea lucrurilor din lume. Căci vedem că lucrurile fizice, deși sunt lipsite de inteligență, lucrează totuși în vederea unui scop; căci ele activează întotdeauna, sau, cel puțin, în cele mai multe cazuri, în așa chip, încât să ajungă la cel mai bun rezultat. Aceste lucruri, lipsite de cugetare, ajung la scop nu prin hazard, ci sub directă conducere a unei ființe inteligente, după cum săgeata ajunge ținta prin conducerea arcașului. Deci există o ființă inteligentă care conduce lucrurile către scopurile lor și aceasta este ceea ce noi numim *Dumnezeu*”.<sup>113</sup> Probei teleologice îi dedică *Fénelon* o largă expunere în

<sup>112</sup> Ioan Damaschinul: „Dogmatica”, traducere română de D. Fecioru, Editura Librăriei Teologice, București, 1938, p. 9.

<sup>113</sup> Gonzague Truc: „La pensée de Saint Thomas D'Aquin”, Payot-Paris, 1925, p. 64-65.

<sup>111</sup> A. D. Sertillanges: „Dieu ou Rien?”, Paris, Flammarion, p. 28.



vestitul său „Tratat asupra existenței lui Dumnezeu”<sup>114</sup>, sprijinindu-și demonstrația pe „probele trase din aspectul general al universului” (capit. I) și pe cele trase din considerarea „principalelor minunății ale universului” (capit. II) și combatând în cel de-al III-lea capitol obiecțiile epicureilor, care atribuie hazardului ordinea și frumusețea din lume. La fel Bossuet, care-i dă formularea succintă, devenită uzuală în teologia catolică, și trecută apoi, ca bun comun, mai tuturor tratatelor de Apologetică.<sup>115</sup> Această formulare, pe care ne-o însușim și noi, poate fi redată în următoarea formă silogistică: „Ordinea presupune o inteligență ordonatoare; în lume vedem ordine și armonie; această ordine și armonie presupune o cauză inteligentă, ordonatoare a lumii și dirijoare a armoniei din ea; pe această cauză noi o numim Dumnezeu”.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Fénelon: „De l'existence de Dieu” et „Lettres sur la religion”, par. Le cardinal De Bossuet, Paris, Garnier-Frères, 1877, p. 1-101. Partea a doua a lucrării e rezervată probei scoase din ideile intelectuale sau probele metafizice. Despre această lucrare a lui Fénelon, singura publicată în timpul vieții lui, Leibniz scria cu elogii, adăugând că ar dori ca Fénelon să scrie una, tot atât de impresionantă, și despre nemurirea sufletului.

<sup>115</sup> Argumentul are la Bossuet următoarea redactare: „Tot ceea ce arată ordine, proporții adecvate, mijloace proprii pentru a obține anumite efecte, presupune o intenție, un plan preconceput, și, prin urmare, o cauză inteligentă. Ori lumea este o operă în care izbucnește de pretutindeni ordinea cea mai minunată, dispozițiile cele mai proprii în vederea scopurilor de atins; ea este deci opera unei cauze inteligente”. Citat după Ch. Lahr: „Cours de Philosophie”, vol. II, Paris, Beauchesne, a 2-a ediție, p. 484-485.

<sup>116</sup> Această formulare e aproape aceeași în toate tratatele de Dogmatică și Apologetică, fie catolice, fie ortodoxe. Citez aici câteva dintre ele: Pedro Descoqs: „Praelectionis Theologiae naturalis”, T. I., Paris, Beauchesne, 1932, p. 320 și urmât.; A. Boulanger: „Manuel d'Apologétique”, p. 46. par Maurice Brillant et M. Nédoncelle, Paris, Bloud, 1937, p. 861, 887, din literatura ortodoxă: D. V. Găină, „Argumentul fizico-teologic”, revista „Candela”, Cernăuți;

Elementele valorificate aici sunt cele ale ordinii și armoniei din lume. Deci avem forma tipică a argumentării *nomologice*. Dar această ordine și armonie nu este posibilă decât dacă în lume sunt date și prezente anumite scopuri, către care converg și concură lucrurile din lume, luate fiecare în parte, sau în totalitatea lor. Aceste scopuri de îndeplinit sunt chiar sensul și rațiunea de a fi a acestor lucruri, ca și a lumii în genere; deci ele sunt, în realitate, *cauzele* acestor lucruri. De aceea ele se numesc și *cauze finale*, spre deosebire de *cauzele eficiente*, iar îndeplinirea lor, *finalitate*. Cauzele finale indică scopul, ținta, menirea în vederea căruia este născut sau făcut un lucru, o ființă, sau un organ oarecare. Ceașul, spre exemplu, este făcut pentru a indica timpul; planta pentru a rodi și a întreține, la rândul-i, viața animală; ochiul, pentru a vedea etc. Fiecare lucru sau ființă, sau plantă, sau organ, deci tot ce există, are o *cauză eficientă*, prin care se naște, își ia ființă, dar și o *cauză finală*, în vederea căreia se naște și pe care trebuie să o împlinească, sau care trebuie să-i servească. Această cauză finală, deși posterioară, în timp, cauzei eficiente, *precedează* și *prezidează* totuși cauza eficientă, călăuzind lucrurile și ființele către *scopurile* pentru care au fost create, născute sau făcute. E concepția *finalistă* sau *teleologică* a lumii, în cadrul căreia trebuie să se înțeleagă și să se plaseze atât vechile concepte, fie platonice, fie aristotelice, despre prototip, idee, formă, entelehie, ca și noile concepte filosofice despre „forțe”, „agenți”, „tipuri”, „factori”, „determinante”, „substanțe” etc. cu care ope-

Hristu Andrusos: „Dogmatica Bisericii ortodoxe răsăritene”, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 41; Silvestru, Episcop de Canev: „Teologia dogmatică ortodoxă”, trad. Silvestru Bălănescu, T. I., P. II, p. 42, 43.



rează cugetarea modernă, finalistă sau antifinalistă. Căci cu toată „fobia” pe care o parte dintre reprezentanții cugetării timpurilor noi o arată concepției finaliste a lumii, de această finalitate nu ne putem elibera. Ea este prezentă pretutindeni. Și numai cine vrea cu orice preț să tăgăduiască pe Dumnezeu, ca autor al acestei finalități, este silit să tăgăduiască finalitatea însăși. „Motivul neînțeleș și straniu al teofobiei este de fapt teofobia”<sup>117</sup>, deși, chiar tăgăduind pe Dumnezeu, teologia își impune prezența și domnia prin acel concept, tot atât de straniu pe cât de absurd, al unei finalități *inconștiente* sau *imanente* a materiei cu care operează doctrinele antifinaliste materialiste sau chiar spiritualiste, cum este cazul cu idealismul evoluționist al bergsonianismului. Deși, chiar tăgăduind, sau camuflând această finalitate, greutatea rămâne. „Aici, în problema finalității stă marea, înspăimântătoarea greutate, care chinuie neîncetat rațiunea”, spunea cunoscutul agnostic *Du Bois Reymond*, în fața membrilor Academiei din Berlin. „Căci un drum de mijloc nu există. Cine nu acceptă întru totul hazardul epicureic și întinde numai degetul cel mic teologiei, acela ajunge în chip necesar în brațele teologiei naturale – recunoscând deci existența lui Dumnezeu – și aceasta cu atât mai inevitabil, cu cât el judecă mai clar și mai independent”.<sup>118</sup> Mărturia aceasta a lui *Du Bois Reymond* e astăzi a multora dintre oamenii de știință, care în refuzul lor, indecizia sau rezerva, de a admite existența supranaturală a lui Dumnezeu, impus cu necesitate de evidența finalității în lume, se văd siliți a cădea în absurdul hazardului pe care rațiunea refuză a-l accepta

ca o cale de ieșire. Și altă ieșire nu există, decât cea deschisă de acceptarea unei Divinități, în afară de lume, a cărei existență o proclamă prezența finalității în lume.

*Fiindcă ceea ce este limpede pentru orice privire și minte eliberată de fobia teistă, este că lucrurile din lume nu sunt făcute și nici nu există fără nici o menire, fără nici o destinație, cum consideră doctrinele antifinaliste. Ci ele sunt făcute pentru a îndeplini anumite scopuri și sunt astfel făcute încât să și poată îndeplini aceste scopuri. Această călăuzire, această potrivire, această adaptare a lucrurilor și ființelor la scopurile în vederea cărora ele au fost create, sau cărora le sunt destinate, se numește finalitate. Sub acest unghi al scopurilor, care prezidează nașterea și ființarea lucrurilor și ființelor, cauzele eficiente devin mijloace pentru cauzele finale. Fiecărui scop urmărit îi corespund și mijloace diferite de atingere al acestuia, de unde urmează că scopul urmărit determină și mijloacele alese pentru atingerea lui și deci aceste scopuri sau cauze finale sunt acelea care determină alegerea surselor de naștere sau ființare. Sau, ceea ce e tot una, cauzele finale prezidează și condiționează cauzele eficiente. Spre exemplu, în cazul în care o plantă se naște, îi știm cauzele eficiente: sămânță, căldură, umezeală, germinație, nutriție. Dar că din sămânță, în contact cu diferite substanțe chimice sau în anumite condiții fizice, rezultate din interacțiunea dintre sol și mediu, aer, căldură, elemente de nutriție, se dezvoltă o anumită plantă – crinul, spre exemplu, sau un anumit copac, stejarul, spre exemplu, această dirijare a mijloacelor către o anumită formă, către un anumit scop, fie acela urmărit de specie, fie acela determinat de ordinea generală din lume, aceasta se datorează unui anumit plan, anterior nașterii, deci anterior și cauzei*

<sup>117</sup> Esser und Mausbach: „Religion, Christentum, Kirche”, B. I, p. 185.

<sup>118</sup> Esser und Mausbach, op. cit., vol. I, p. 85.



eficiente a plantei. Acest proces presupune însă o anumită ordine, o anumită adaptare către aceste scopuri, ca și existența scopurilor în sine. *Prin finalitatea sau teleologia din natură înțelegem deci atât existența scopurilor din natură, cât și potrivirea sau adaptarea între mijloace, adică lucruri și ființe și aceste scopuri.* Această finalitate nu se poate explica fără o inteligență supremă, care să aibă cunoștință și de scopul urmărit și de crearea și alegerea mijloacelor pentru îndeplinirea scopului voit și urmărit. Această inteligență, care să fi creat scopurile, ca și mijloacele pentru îndeplinirea lor, nu poate aparține materiei, chiar dacă am dota-o cu atributul eternității și am socoti-o, din etern în etern, în stare de mișcare. Alături de materie trebuie să admitem o inteligență care să prevadă și să conducă, să prezideze și să vrea ca forțele materiei să ducă la anumite scopuri, din îndeplinirea cărora rezultă ordinea și armonia din lume. Această inteligență, străină materiei și superioară lumii, este ceea ce numim Dumnezeu. Avem astfel argumentul teleologic sub forma finalității, sau argumentul teleologic propriu-zis, căruia am putea să-i dăm aceeași formă silogistică, substituind, în cele două premize, prezența ordinii din lume cu cea a scopurilor din ea, ceea ce, în fond, e același lucru. Căci ordinea și finalitatea sunt strâns legate între ele, una decurgând din alta și aceasta implicând pe cealaltă și ambele cerând, cu aceeași necesitate, o inteligență creatoare, ordonatoare și dirijoare a lumii și a lucrurilor din ea. Diferența, după cum am mai spus, e de accent: valorificând elementul de ordine, de regularitate, de lege, νόμος, care domnește în natură, avem argumentul *nomologic*; valorificându-l și accentuându-l pe acela de scop – τέλος, avem argumentul *teleologic*, care, la rândul-i are și el două denumiri sau înfă-

țișări deosebite. Se numește teleologic pur și simplu, sau *fizi-co-teologic*, dacă finalitatea la care se referă este cea din lumea fizică, a coexistențelor spațiale, sau *teleologico-istoric*, în cazul în care se referă la realitatea istorică, a succesiunilor temporale, câmpul său de valorificare fiind realitatea *dinamică* a istoriei și nu cea *statică* a naturii fizice.

Forma *nomologică* este cea care a impresionat omenirea mai puternic și dintru început, atât pe simplul profan, cât și pe cugetătorul preocupat de temeiul mai adânc al lucrurilor. Căci această ordine există pretutindeni, fie în universul infinit de mare, fie în cel infinit de mic; în lumea astrilor ca și în cea a infuzorilor; în lumea organică, ca și în cea anorganică; în ordinea statică a naturii, ca și în cea dinamică a istoriei. Și întrebarea firească a fost: cum se explică această ordine și de unde provine ea? Cui se datorează această regularitate, sub care se desfășoară universul cu legile sale implacabile și neschimbabile, care stăpânesc și cârmuiesc astrele, ca și târătoarele și care singure fac posibilă existența însăși? Această regularitate și ordine a și fost aceea care de la început a impresionat mintea și simțirea omenească și de aceea forma *nomologică* a argumentării teleologice este aceea care s-a impus de la început atenției oamenilor. Alături de ea, și tot atât de puternică ca și ea, a fost însă conștiința și simțământul că această ordine și armonie nu este fără nici un scop sau sens și că lucrurile din lume trebuie să se supună unor anumite scopuri, urmărite de legi, ca și de Ființa atotinteligentă care a pus aceste legi în lucruri și în lume. Acest lucru a fost evident pentru oameni, că lucrurile din lume au o dublă menire: *aceea de a urmări și de a se supune propriilor lor scopuri, cât și unor scopuri în afară de ele, necesare altor ființe sau lucruri sau ordinii generale a*



*universului*. Căci există o îndoită formă a finalității în lume: o *finalitate internă*, care cere adaptarea și aderarea tuturor părților sau organelor componente ale unui lucru sau ființe la propria lor existență și esență, și o *finalitate externă*, care privește adaptarea lucrurilor și ființelor la scopuri externe lor, scopuri impuse și prezidate de alte ființe sau lucruri, ca și de ordinea generală din lume. Și întrucât această finalitate, fie internă, fie externă, poate fi realizată atât în domeniul lumii fizice, cât și a celei istorice, argumentarea teleologică îmbracă, după cum am mai spus, o întreită formulare: *nomologică*, când are în considerare ordinea și armonia din natură, *teleologică* sau *fizico-teologică*, când se referă, cu preferință, la finalitatea din natură, și *teleologică-istorică*, când descifrează această finalitate sau teleologie din mersul istoric al omenirii. Vom stăruia ceva mai pe larg asupra fiecăreia dintre ele.

## CAPITOLUL II

### Argumentul nomologic

*Ordinea și armonia din lume - Între Cosmos și Haos - Mărturii din lumea științelor exacte asupra ordinii din lume - Silogistica naturii - Laplace și inteligența ordonatoare a Universului - Unitatea în diversitate lumii - Ordinea din lume nu poate fi redusă la dezordine și nici armonia la dizarmonie - Hazardul nu poate fi cauza ordinii și armoniei din lume - Calculul probabilităților și teoria celui mai mare număr.*

Argumentul nomologic pleacă de la existența ordinii și armoniei care domnește în univers, conchizând la existența unei inteligențe supreme, care să fi realizat această ordine și care să o prezideze. Că în univers există ordine și armonie este impresia covârșitoare pe care a avut-o omul din toate timpurile. Ea a fost imboldul cel mai puternic, care, pe cale naturală, abstracție făcând de o revelație supranaturală, a dus omenirea la ideea unei Divinități creatoare și dirijoare a lumii. Însăși denumirea de „Cosmos” pe care vechii elini au dat-o acestui „tot armonios și ornamentat” spre deosebire de „haosul” materiei brute, informe și dezordonate, arată cât de puternică a fost această impresie, chiar atunci când omenirea nu judecă sub imperiul unei mentalități mistice și primitive, cum pretind teoriile sociologice moderne, ci după normele și sub imperiul rațiunii logice, eliberată de preju-



diciile mitologice. Această ordine, prezentă în natură, impune cu necesitate existența unui legiuitor și conducător al lumii, înzestrat cu voință și inteligență, în așa grad, încât el să *fi* voit și să și *fi* putut realiza o astfel de ordine. O asemenea inteligență și voință nu o poate avea decât *Ființa* absolută, creatoare a lumii, dar și dirijoare a ei, care este Dumnezeu. De la această concluzie nu se poate sustrage nimeni, fie el naivul privitor, care trăiește și primește fără un mai adânc discernământ acest fapt al Divinității prezente în ordinea și armonia naturii, fie subtilul cercetător al tainelor înțeleșului lumii.

*Această ordine și domnie a legilor răsare de pretutindeni și stăpânește totul: în lumea organică, de la firul de praf și până la imensul glob terestru, de la stropul de apă până la imensitatea oceanelor, de la piatra netrebnică din drum și până la strălucitorul bob de diamant.* Fizica și chimia, științe pozitive, care se ocupă cu studiul materiei și a transformărilor ei, ca și astronomia, care se ocupă cu mișcarea astrelor cerești, și își întemeiază fundamentele tocmai pe caracterul de imutabilitate și regularitate care domnește în lume, nu sunt decât mărturii evidente în sprijinul argumentării nomologice. Căci toate aceste legi nu sunt fără sens, ci toate au o *șintă*, urmăresc un scop, supunându-se și coordonându-se unui proces unitar armonic, care însuflețește și domină întreg universul. Aceeași ordine și armonie care domnește și în lumea plantelor ca și în cea a animalelor, l-a făcut pe *Fabre* să spună că el *nu crede* în Dumnezeu, ci *Îl vede* în această orânduire, care îi strălucește dindărătul misterelor din lumea plantelor și a insectelor și care îi vădește o inteligență supremă. Același adevăr îl exprima și marele nostru savant dr. *Nicolae Paulescu*, când definea Fiziologia,

specialitatea sa științifică – drept „știința voinței și prezenței lui Dumnezeu în lume”. Adevăr pe care l-ar putea proclama fiecare om de știință în numele specialității sale, așa cum s-a văzut silit să facă un *Karl von Baër*, care mărturisește că atât de puternică este impresia ce i-au produs-o legile care domnesc în universul mare, ca și structura organismelor „încât i se părea că descifrează din ele cuvinte de predică pentru slava lui Dumnezeu și descoperindu-și capul îi venea să cânte: Aleluia”.<sup>119</sup>

Adevăr pe care îl evidențiază mai ales științele care se ocupă cu ordinea și armonia raporturilor dintre lucruri și a universului în genere, cum sunt matematica, geometria și astronomia. Aceasta a și făcut ca toți marii geometri, matematicieni și astronomi, precum Pitagora sau Pascal, Newton sau Cauchy, Kepler sau Riemann, Hermitte sau Flammarion, să considere aritmetica și geometria științe ale Divinității și să facă din astronomie o permanentă apologie a prezenței lui Dumnezeu în lume. De aceea un *Tyndal*, cu toate rezervele lui antiteleologice, a trebuit să fie de acord cu necesitatea existenței unui Dumnezeu orânduitor și cârmuitor al lumii cerești. „În mișcarea regulată a planetelor și sateliților,” – zicea el – „în direcția, planul, gradul lor de accelerație aflăm urmele unui *sfat*, mărturia acțiunii unei cauze care nu e nici oarbă, nici întâmplătoare și care, desigur, e foarte cunoscătoare în mecanică și geometrie. Nu vă îndoiiți de aceasta. E absurd a presupune că numai necesitatea prezidează universul, fiindcă necesitatea e oarbă și pretutindeni aceeași și n-ar putea produce în lucruri varietatea ce se observă”.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Citat după: *Gerhard Esser* „Gott und Welt”, p. 192, vol. I din „Religion, Christentum, Kirche”.

<sup>120</sup> Citat după *I. Mihăilescu*: „Curs de Apologetică”.



E atât de covârșitoare această impresie de ordine și regularitate din natură, încât subtilul filosof german *Otto Liebmann* vorbește chiar de o logică și o matematică obiectivă a lumii – „eine Weltlogik und Weltmathematik” – despre o minunată logică a faptelor.<sup>121</sup> Și dacă, în parte, e exagerată părerea lui *Hegel* că un arbore se dezvoltă ca un silogism, elementele sale prime, sămânța, fiind conceptele, elementele intermediare, germinația și creșterea, premisele, convergențele interne, inferența; și arborele însuși, concluzia<sup>122</sup>, fapt cert este că în această lume totul se produce într-o astfel de ordine și armonie, încât e inevitabil de a socoti această lume mai degrabă ca „o cugetare în acțiune decât ca o mașinărie în mers” – după cum convinge *Bergson* însuși și cu el atâția dintre oamenii de știință de astăzi.<sup>123</sup> Aceasta a și făcut pe *Pitagora* și discipolii săi să spună că Dumnezeu e compus din numere, iar toți matematicienii, cu foarte rare excepții, să fie mărturisitori ai Ființei Divine. Astronomia, în special, găsește la fiecare pas limita cauzelor fizice și începutul acțiunii lui Dumnezeu. „Pentru ca planetele să fi început a se mișca a trebuit ca brațul dumnezeiesc să le împingă în tangenta orbitelor lor” – zicea marele *Newton*, explicând începutul acțiunii gravitației universale descoperită de dânsul, iar *Kepler* spunea impresionantul adevăr „că simte cum atinge pe tabelele-i de calcul înseși degetele lui Dumnezeu.” *Laplace* însuși, căruia i s-a atribuit cutezătorul cuvânt spus lui *Napoleon* „că n-a avut nevoie de prezența lui Dumnezeu în explicarea sistemului său”, recunoaște că:

<sup>121</sup> *Otto Liebmann*: „Gedanken und Tatsachen”, vol.I, p.153.

<sup>122</sup> *A.D.Sertillanges*: „Dieu ou rien?”, vol.I, p.34.

<sup>123</sup> *H.Bergson*: „L'évolution créatrice” și *James Jeans*: „Le mystérieux univers”, pp.179-180.

„mișcările de rotație și translație după care se conduc corpurile cerești nu pot fi rezultatul întâmplării, ci cu probabilitate de calcul de 200 miliarde aproximație, ele au o cauză primară care le-a dirijat în mersul lor.”

Ordinea și regularitatea care ne impresionează în lumea anorganică și în cea a astrelor se evidențiază și mai mult în cea organică, a plantelor și a animalelor. De aceea *Fabre* zicea că „vede pe Dumnezeu în creșterea plantelor și viața insectelor”, iar un alt naturalist, *R. Broom*, scria, într-o lucrare a sa asupra „Originii omului”, că „atâtea procese din viața florilor și animalelor și în special a adaptării unora la altele, în scopul fecundării, nu se pot explica fără prezența unei inteligențe spirituale din univers”.<sup>124</sup> Aceasta cu tot protestul pe care îl naște invocarea acestei inteligențe din partea unora dintre savanții pozitiviști. „Îmi pare foarte greu însă a evita concluzia – zice *Broom* – că în spatele regulilor pentru fecundarea încrucișată sau împrăștierea semințelor nu ar exista o forță inteligentă. Problema este a ști doar dacă această inteligență se găsește în plantă sau în afară de ea. Faptul adaptării unei flori la structura unei albine sau a unui tub de nectar la structura trompei unui fluture, pare a implica anumite cunoștințe din partea florilor despre insecte și e greu de admis că florile ar studia structura insectelor”.<sup>125</sup>

Legile care guvernează în marele sau micul univers, în lumea organică sau anorganică, concură toate la îndeplinirea acestei armonii generale a universului. Viața umană însăși nu e altceva decât o strălucită dovadă a aceleiași domnii și armonii. Și aici nu e vorba numai de viața animală,

<sup>124</sup> *R.Broom*: „Les origines de l'homme”. Payot, Paris, 1934, pp.213-214.

<sup>125</sup> *R. Broom*: op. cit., p. 214.



care e supusă legilor tuturor viețuitoarelor, ci și de viața spirituală, proprie numai omului și care, și ea, e prezidată de anumite legi logice, etice și estetice, care sunt tot atât de imperioase în domeniul realizărilor culturii, cum sunt cele fizice, în cel al naturii.

*Această domnie a ordinii din lume se poate ea explica, altfel decât prin apelul la o inteligență supremă, în afară de lume, care să conțină în sine atât cauza creatoare a lumii, cât și pe cea dirijoare a ei? S-ar părea că aceasta ar trebui să fie singura dezlegare posibilă, ea fiind și singura concluzie admisibilă. Și totuși ni se sugerează și o altă dezlegare: aceea a hazardului. Tot ce ni se pare nouă ca ordine și armonie e, sau o simplă închipuire a noastră, sau, dacă există, totuși o ordine, ea se datorează hazardului, care a făcut să se nască toată această ordine, cu „aparența ei de legi care nasc din golul lipsit de orice legi, așa cum pe malul mării, respirația regulată a talazului, ca și ritmica zbatere a undelor în care se desface, ne dă impresia unor legi permanente ale vieții, dar care de fapt nu sunt decât rezultatul ciocnirilor nenumărate în sânul masei anarhic frământate”.*<sup>126</sup> Acestui hazard, care, după cum spunea Bertrand „n-are nici conștiință, nici memorie”<sup>127</sup> și care nu cunoaște nici regularitate, nici continuitate, acestui hazard i-ar reveni ordinea și armonia din lume. Așa judecau vechii atomiști, ca Democrit și Lucrețiu și așa judecă încă o parte dintre pozitiviști antifinaliști de astăzi. Dar cum ar putea hazardul explica ordinea și armonia din lume? Vechea teorie atomistă, care e, în esență, aceeași de la Democrit până la Haeckel, prezintă astfel lucrurile: au

existat dintru început atomii și mișcarea. Supunându-se unei legi oarbe, simplă expresie a mișcării, atomii, care nu erau dotați decât cu mase de mărimi diferite, în căderea lor înclinată – faimosul *Clinamen* al lui Democrit – s-au ciocnit între ei, din această ciocnire rezultând mase și combinații de mase de atomi, care și-au creat, cu timpul, un fel de echilibru instabil, dar stabilizat apoi, dând astfel naștere unor formațiuni de mai lungă durabilitate. Așa au rezultat regularitatea, ordinea și armonia pe care le vedem astăzi.

*Această teorie, atât de simplistă în metafizica ei materialistă, a întâmpinat, din primul moment, revolta bunului simț, înainte de a o avea pe cea a rațiunii. Deja Aristotel ironiza pe acești înaintași ai săi, numindu-i „filosofi ai nopții”, întrucât ei făceau întunericul să pară lumină și făceau din dezordinea și bezna haosului sursa de generare și existență a ordinii și lumii. Cicero, dând curs aceleiași indignări, făcuse faimoasa remarcă: „Mai degrabă mi-aș putea închipui că Iliada și Eneida au putut rezulta din împreunarea întâmplătoare a literelor alfabetului, decât că armonia din lume a putut fi opera unei întâmplări oarbe”. (De natura Deorum). Iar Voltaire, spunând că nu-și poate închipui cum acest orologiu, lumea, ar putea merge fără să aibă un ceasornicar, făcea această ironică invitație autorilor teoriei nașterii din pulberea de atomi prin simpla mișcare și grupare întâmplătoare a lor: „Luați, domnilor, un sac plin cu nisip, turnați-l într-un vas, amestecați-l bine și un timp îndelungat și veți vedea că vor ieși din el plante, animale și opere de artă”.*

*Căci ordinea din lume, ca și armonia din ea, nu poate fi operă a hazardului. Hazardul nu poate crea ordinea, după cum haosul n-a putut crea cosmosul – armonia. Legile hazardului sunt: inconsecvența și iregularitatea, care nu pot*

<sup>126</sup> A. D. Sertillanges: op. cit., p. 37.

<sup>127</sup> A. D. Sertillanges: op. cit., p. 47.



naște tocmai *contrariul* lor: *stabilitatea și regularitatea*, caracteristicile ordinii. Scriitorul francez *Legouvé* face următoarele juste reflecții, în legătură cu această puerilă teorie a hazardului: „Lumea este sau opera lui Dumnezeu, sau a hazardului; vă desfid să ieșiți din această dilemă. Ea este inevitabilă și nu poate avea un al treilea termen. Or, dacă Dumnezeu este incomprehensibil, hazardul este *inadmisibil*. Dumnezeu depășește rațiunea mea și o copleșește; hazardul însă o *revoltă*. Non existența hazardului e tot ceea ce poate fi mai ușor de demonstrat. E de-ajuns a privi ceea ce produce el. *Iregularitatea* este caracterul său constant. Există un cuvânt care este opus hazardului, și acesta este: *urmarea, continuitatea, seria*. Căci nu se poate trage la întâmplare de douăzeci de ori același număr în șir. Nu se poate scoate același zar de douăzeci de ori la rând. Or, natura scoate același număr și face să cadă același zar de mii și mii de secole”<sup>128</sup>. Deci nu hazardul poate fi autor al ordinei din na-

<sup>128</sup> *Legouvé* în „*Fleurs d'hiver*” – citat după *I. Guibert*: „*Les croyances religieuses et les sciences de la nature*”, Paris, Beauchesne, 1910, p. 76-77. Aceeași replică o găsim dată mai demult într-o amuzantă scenă petrecută în Cercul Enciclopediștilor francezi, care, sub conducerea Baronului de Holbach erau, în cea mai mare parte, partizani ai teoriei hazardului. Adunați la Holbach, criticau pe Voltaire, căruia, cu toată admirația ce i-o arătau, îi imputau faptul că admitea existența lui Dumnezeu ca autor al ordinii din lume. „Cât de copilărească – spunea Holbach, e părerea d-lui Voltaire despre lumea ceasornic, care ar duce la un Dumnezeu – ceasornicar”. La această observație a lui Holbach, abatele Galiani, prezent și el la această reuniune, întrerupe, spunând că el a văzut într-o piață din Napoli cum un scamator scotea, în fața unui grup consternat de lazzaroni gură-cască, unul după unul, același zar de dinainte anunțat. „Ce tot spui, abate! Zarurile sunt false” spuse unul. „Normal, răspunse Abatele, zarurile erau false. Și tocmai aici e hazul. Cine stă și judecă își dă seama că zarurile erau false. Dar tocmai aici e și importanța faptului. Cad două zaruri de patru ori unul după altul și atunci voi, care nu sunteți niște simpli lazzaroni – ziceți, că e

tură, fie că se ia în considerare vechea concepție naivă a atomiștilor sau cea mai nouă a materialiştilor și pozitiviştilor, sau se invocă *calculul probabilităților* ori a *seriilor indeterminate ale celui mai mare număr*, cu care operează fizica matematică de astăzi. Sub această formă a „calculului probabilităților” este reluată, în timpurile mai noi, vechea teză a atomiștilor, conform căreia nu ar fi cu totul exclus ca lumea

imposibil ca aceasta să fie pură întâmplare. Și atunci conchideți că aici trebuie să fie ceva ascuns, care să producă efectul zarurilor; li s-a pus ceva plumb într-o anumită parte. Dar, iată, voi vedeți în jurul vostru acest univers, cu nenumărații lui sori, planete și luni care își fac aceeași regulată cursă ritmică de mii de ani, fără să se întâlnească vreodată; vedeți pe acest pământ astfel repartizați: munți, mări, aer, soare și ploaie, ca viața să se poată dezvolta, vedeți cum toate aceste viețuitoare găsesc pretutindeni nenumărate condiții care să le înlesnească creșterea; vedeți în propriul vostru organism un atât de complicat aranjament ca să corespundă totul – și care organism nici nu poate exista fără acest tot; vedeți, de asemenea, în ochii și urechile voastre înțelepciunea celui mai ingenios optician și acustician, încât prietenul vostru D’Alembert și marele Euler și atâția alții stau muți de mirare; vedeți toate aceste mașini, în fața cărora și cel mai măiestru ceasornic făcut de Le Roy al vostru apare ca o operă grosolană; vedeți, de asemenea, din cele ce v-a spus Buffon, de la elefantul gigantic și până la minusculul șoarece, atâtea minunății de organizare în a se hrăni, apăra și a-și crește progenitura; vedeți albinele care, contra tuturor învățărilor academicienilor, își rezolvă singure problema construirii celulelor lor, păianjenii – poligonul rețelei lor, cârțița – tunelurile sale subterane, castorul – zăgăzurile; vedeți în toate acestea utilul unit cu frumosul, strălucirea și gingășia unite cu farmecul din floarea care se oferă spre împodobire sau din frumusețea fluturelui ori a păunului care-și desfăce coada rotată; vă arată, în sfârșit, dl. Needham nenumăratele viețuitoare care într-un strop de acid apar în fața lentilelor sale, iar dl. De Cassini vă arată infinitatea soriilor care se proiectează în fața telescopului său și totuși, voi, care nu sunteți simpli lazzaroni lesne de înșelat, ziceți că aceasta n-ar fi decât *întâmplare*! Și totuși natura ne oferă același spectacol ca și cum ar scoate de numărate ori aceleași zaruri de dinainte anunțate. Eu, însă, – și cu această caustică ironie își încheie abatele replica sa – zic că zarurile naturii sunt falsificate și acolo, sus, își râde de noi cel mai mare scamator.” După: *Esser und Mausbach*: „*Religion, Christentum, Kirche*”, vol. I, pp. 190-191.



să se fi născut din hazard, după cum nu e exclus ca Iliada să se poată reface din literele aruncate la întâmplare. Luați, zice noua versiune, literele alfabetului Iliadei, amestecați-le și trageți-le la întâmplare: nu este *imposibil* ca ele să iasă în aceeași ordine în care sunt în epopeea homerică. Căci într-un număr suficient de mare de experiențe, așa cum se exprimă legea numerelor mari și calculul probabilităților, „orice combinație posibilă sfârșește prin a reuși”. Răspunsul nostru este că, dacă, teoretic, orice combinație din toate câte sunt posibile ar putea să reușească într-un timp *nedeterminat*, cum ar fi în cazul Iliadei sau a lumii ordonate de astăzi, aceasta nu înseamnă că această combinație și *trebuie* să reușească sau că a și reușit deja. Căci, după justa observație a lui Cuénot, reușita lumii de astăzi era posibilă numai fiindcă ea era deja dată; fiindcă exista deja o *preordinație* a ei în însăși nebuloasa primitivă din care a rezultat lumea.<sup>129</sup> Deci chiar în aceste cazuri ale celei mai largi probabilități, sau se pornește de la un fapt *determinat*, sau se ajunge la un fapt *determinat* care include și depășește cel mai mare număr al seriei și care este lumea însăși, cosmosul.<sup>130</sup>

De altfel, chiar acolo unde se poate vorbi de hazard, el nu există în adevăratul înțeles al cuvântului. Căci hazardul, după cum a arătat aceasta, încă din vechime, Aristotel, iar în timpurile moderne, Cournot, se produce la întâlnirea a două sau trei serii de fapte care, *determinate ca serie*, sunt *întâmplătoare în convergență*. Exemplul lui Aristotel e celebru. Doi sclavi se întâlnesc în piață; aceasta e, poate, o sim-

<sup>129</sup> Pedro Descogs: Op.cit., vol.I, p.391. A se vedea întreaga problemă a calculului probabilităților în legătură cu ipoteza hazardului la Descogs, pp.381-391.

<sup>130</sup> A.D.Sertillanges: Op.cit., pp.39-40.

plă întâmplare, un hazard, dar acest hazard nu s-ar fi produs dacă fiecare sclav n-ar fi fost trimis de către stăpânul respectiv în piață. Sau alt exemplu: cineva trece pe stradă, cu intenția de a pune o scrisoare la cutie. În acel moment, o țigla cade de pe acoperiș, lovindu-l; simplă întâmplare, fără nici o legătură între cele două serii de fapte, care, ele sunt, însă, fiecare în sine, determinate: căderea țiglei de legea căderii corpurilor, trecerea pietonului de scopul urmărit, punerea scrisorii. Hazardul este, deci, compus din serii în sine determinate, a căror convergență, aparent întâmplătoare, se subsumează, ea însăși, unei determinări superioare a ordinii totale, a cosmosului. Hazardul nu ocupă aici decât un post intermediar; el este absorbit, eliminat prin lucrarea ansamblului, așa cum într-un calcul este eliminat *iraționalul*.<sup>131</sup> Finalitatea naturii nu este aici compromisă, ci, din contră, și mai mult afirmată; fiindcă, pentru a fi ajunsă, trebuie trecute anumite goluri sau faze iraționale, nedeterminate, spre a se obține raționalul. „Lumea apare astfel ca un miracol, în care hazardul însuși își are partea sa de inteligență și unde probabilitatea joacă același rol ca și certitudinea”.<sup>132</sup>

Dar dacă hazardul, chiar acolo unde este probabil, adică la convergența aparent întâmplătoare a seriilor determinate, este supus unor cauze determinate superioare, atunci ce mai rămâne din toată această teorie a hazardului producătoare a ordinii din lume? Nimic, sau, cel mult, dovada manifestă a imposibilității de a putea explica pe orice altă cale ordinea din lume și lumea însăși, decât pe aceea a unei inteligențe supreme, creatoare și ordonatoare. Dar dacă, to-

<sup>131</sup> Ibidem, p.39.

<sup>132</sup> Ibidem, p.40.



tuși, se mai stăruie încă în această eroare, atunci ea nu poate fi plauzibilă decât cu riscul a două renunțări: sau la rațiune, sau la *existența ordinii înseși*. Renunțarea la rațiune nu vrea să o proclame însă nimeni; cu atât mai puțin aceia care, admitând hazardul drept explicație a ordinii, renunță de fapt la dânsa. Căci, după cum remarcă Boutroux: „hazardul nu e decât cuvântul cu care noi acoperim ignoranța noastră și care, departe de a explica lucrurile, implică renunțarea la orice tentativă de explicație, ba chiar abdicarea de la cugere însăși.”

Rămâne atunci renunțarea la ordinea din lume. Ceea ce și fac ultimii apărători ai teoriei. În lume nu ar exista ordine sau armonie. „Căci dacă, după spusa lui Darwin, s-ar părea că universul, luat în ansamblul lui, vădește urmele evidente ale unei inteligențe ordonatoare, luat în detaliu, această imagine se pierde și nu găsim în față decât elemente în conflict și organizându-se prin acest conflict.” Așa zisa ordine nu ar exista decât în imaginația noastră sau într-o concepție finalistă și teistă a lumii, în care „toate cele create au fost făcute foarte bune.” De fapt, însă, această armonie nu ar exista. „Dizarmoniile și schițele de organisme eșuate fac regula în natură, sistemele armonice constituite fiind doar excepții”, scrie unul din adversarii finalității; iar un altul, vorbind de ochiul omenesc, de care se face atâta caz, fiind socotit ca exemplu clasic de finalitate, aruncă butada că, dacă „un optician i-ar oferi un aparat atât de imperfect ca ochiul, el l-ar refuza pe dată”.<sup>133</sup> Vădite exagerări, desigur, dar care fac dovada înverșunării cu care se caută a se combate ideea unui Dumnezeu, idee reclamată de armonia din natură. Evi-

<sup>133</sup> Ibidem, p.72.

dent, însă, că exemple de dizarmonie abundă în natură. Pe lângă vechile exemple aduse de Democrit, Epicur sau Lucrețiu și de toată școala atomistă, veche sau nouă, exemple ca bolile, moartea, cataclismele, molimele etc. și de care ne vom ocupa mai pe larg când vom trata problema finalității, modernii invocă multe alte exemple luate din lumea vieuitoarelor și care ar constitui dovezi eclatante de dizarmonie, precum: enormele cetacee fără dinți, adevărate colecții de monstruoziități care abia se mai pot hrăni; rinocerul, cu cornul său cu totul inutil de deasupra botului; acel okapi-african, amestec între zebra și girafă și care pare făcut din trei părți cu totul disparate etc.; alături de atâtea organe, unele abia schițate, altele atrofiate, iar altele fără nici o utilitate și care toate ar vădi lipsa de ordine și armonie din natură<sup>134</sup>. Însă din toate aceste exemple – între care multe sunt foarte discutabile în felul cum sunt prezentate aici, pentru interesul cauzei – nici unul nu constituie exemplu de dezordine în natură; ci, cel mult, lipsa de finalitate din ea; ele interesează acest capitol numai prin strânsa legătură care există între ordine și finalitate, de care ne vom ocupa când vom trata problema sub aspectul acesteia din urmă. Deocamdată, ținem să remarcăm aici că, atâta vreme cât nu se contestă domnia legilor din natură, nu se poate contesta nici cea a ordinii din ea și, indiferent de „monstruoziitatea” unor anumite forme, existența lor, odată ce este în limita legilor care garantează ordinea din natură, nu contravine acestei ordini, ci cel mult unor anumite exigențe estetice antropomorfe care n-au ce căuta aici, deocamdată. Ordinea din lume rămâne neatinsă, deci, și de această obiecție, care nu

<sup>134</sup> Ibidem, p.71.



e numai ultima, dar și cea mai hazardată dintre încercările făcute pentru a salva ceva din hazardata teorie a hazardului. Dar, dacă lumea stă sub domnia legilor pe care se întemeiază, în primul rând, argumentarea nomologică, atunci ea poate fi privită mai degrabă ca rezultatul „unei cugetări în acțiune” decât a unei „mașinării în funcțiune”, cum spune *Jeans James*, cugetare care „dacă nu se cugetă pe sine, poate fi cugetată mai degrabă ca atârând de cugetarea supremă care se cugetă pe sine, decât suspendată în haos, ca operă a hazardului”, cum spunea finul și subtilul cugetător francez, filosoful *Jules Lachelier*.

### CAPITOLUL III

## Argumentul teleologic propriu-zis, sau al finalității

*Caracteristica argumentului teleologic propriu-zis - Între mecanisme și teleologie - Teza organizării mecanice a materiei sau a finalității inconștiente a naturii - Variantele materialiste, pozitivistice sau evoluționisto-idealiste ale acestei teze și obiecțiile aduse contra lor - Evoluție și teleologie - Între funcție și organe - Influența mediului și formarea organelor. Exagerări teleologice și naivități evoluționiste - Lamarckism și darwinism în explicarea evoluției - Creație și evoluție - Evoluționismul în lumea fizică - Evoluționismul în lumea organică - Tezele transformiste - Mimetismul și adaptarea la mediu - Problema eredității - Selecția naturală și selecția artificială - Evoluție și creație - Factorii spirituali ai evoluției.*

După cum ne indică înșiși termenii, accentul cade, în această formă de argumentare, pe existența scopurilor din lume și a adaptării lucrurilor și ființelor la ele. Avem de a face, deci, cu ceea am numit, în chip special, *teleologie* sau *finalitate în lume*. Această finalitate poate fi *internă* sau *externă*. Potrivit finalității interne, fiecare existență, fiecare exemplar de viețuitoare, fiecare organism este astfel înțocmit și părțile lui componente astfel dispuse, încât să poată îndeplini, în condiții optime, scopul pe care îl are de îndeplinit în lume sau în organismul din care face parte.



Astfel: peștii, reptilele sau păsările sunt astfel constituite, încât să poată trăi unele în apă, altele pe uscat și altele în aer. Ochiul e astfel alcătuit, încât să poată corespunde necesităților vederii și orientării în spațiu; urechea, necesităților de auz, etc. Nu dovedește aceasta o *voință* și o *inteligentă ordonatoare*, care a creat și dispus astfel legile de constituire ale lucrurilor și viețuitoarelor, încât ele să corespundă unor anumite scopuri puse de ea în ele și în univers?

Nu – răspund adversarii teleologiei. În natură nu există nici armonie și nici scopuri de îndeplinit; și, ca atare, nu este nevoie nici de existența unei inteligențe ordonatoare care să fi pus aceste scopuri și să fi creat organe – mijloace pentru ajungerea lor. *Natura nu cunoaște scopuri. Ea lucrează inconștient și mecanic.* De unde, atunci, ordinea și armonia din lume? Unii dintre adversarii teleologiei simplifică problema, tăgăduind existența ordinii și, implicit, și pe cea a armoniei din lume; alții, chiar dacă admit ordinea (neputând tăgădui evidența), tăgăduiesc armonia sau o atribuie hazardului. Ne-am ocupat, pe scurt, de aceste două posibilități la expunerea argumentului sub forma lui nomologică. Am arătat motivele care se opun la acceptarea unei astfel de teze. Ordinea nu poate proveni din dezordine și nici armonia din hazard. Admiterea ordinii și armoniei implică însă și existența scopurilor din natură, fiindcă fără ele nu se poate concepe nici ordinea și nici armonia. Există, deci, o finalitate în natură, dar ea nu implică nici scopuri dinainte puse și care trebuie îndeplinite și deci nici o *inteligentă ordonatoare* care să fi pus acele scopuri și să ajute sau să prezideze la îndeplinirea lor. Totul se datorează unei *necesități mecanice a materiei, unei finalități inconștiente a naturii*.

Vechea teorie a hazardului e înlocuită, astfel, cu teoria necesității mecanice organizatorice a materiei sau a finalității inconștiente a naturii. Natura nu cunoaște scopuri, zice această teorie, și nici nu e preocupată de ajungerea lor. Materia e dotată dintru început cu un *impuls* către organizare. Atomii care o compun nu sunt înzestrați numai cu masă și mișcare, ci și cu o tendință spre organizare. Ordinea aparentă din lume nu este altceva decât „rezultanta unei juxtapuneri a atomilor, datorită unui impuls mecanic de organizare a materiei”, cum se exprimă *Ernest Haeckel*<sup>135</sup>, a combinațiilor factorilor naturali sau a legilor naturii, astfel constituite încât „materia trebuie să ia, prin ele, în chip necesar, toate formele de care este capabilă”, după cum afirmă Descartes în „Principii”, în conformitate cu strictul mecanicism atribuit de el existenței anorganice și vieții animalice.<sup>136</sup> „De la apariția vieții pe pământ” – afirmă pozitivismul radical – „viețuitoarele au evoluat sub acțiunea factorilor naturali și a hazardului care, fără vreo direcție anumită sau scop determinat, au creat speciile succesive, de la microorganisme până la om. Știința nu constată nimic dincolo de faptele pe care le determină legile; nu există nici metafizică, nici mister; ci doar ignoranță. Universul etern și necreat își desfășoară fără scop valul inepuizabil al fenomenelor și nimic nu-i poate schimba desfășurarea cauzelor generatoare de efecte, care la rândul lor sunt cauze ale altor efecte și așa la infinit”.<sup>137</sup>

<sup>135</sup> După Guibert: „Les croyances”, p.78.

<sup>136</sup> Descartes: „Principia Philosophiæ”, III, p.37.

<sup>137</sup> Cuénor: „Le sens de la vie et de l'évolution”, după Descoqs: Op.cit., p.331.



De acest determinism și mecanicism integral al pozitivismului radical nu se deosebesc prea mult nici spiritualiștii și idealiștii antifinaliști care, combătând pozitivismul, cred că pot explica, totuși, ordinea din natură fără a admite existența scopurilor în afară de ea. Astfel, un *William James* care, contestând orice valoare demonstrativă argumentului teleologic, pe care-l crede „total răsturnat de darwinism”, socoate că „ordinea din natură n-ar fi decât reușite întâmplătoare printre nenumărate alte încercări neizbutite ale naturii” care, dacă ne sugerează ideea despre o Divinitate, aceasta ar fi „cu totul alta decât aceea pe care o vrea și pe care ne-o poate da finalitatea”.<sup>138</sup> „Fiindcă” – continua cunoscutul filosof pragmatist american – „pentru un spirit lipsit de prejudecăți teologice, ordinea ca și dezordinea din lume sunt simple *invenții* umane. Noi dorim anumite combinații de fapte utile, estetice sau morale care, dacă se produc, acaparează atenția noastră și ne fac să selecționăm din natură fenomenele care se armonizează cu dorințele noastre. Natura este un vast ansamblu în care atenția sau dorința noastră desenează linii capricioase. Noi ținem seamă numai de ceea ce este situat pe aceste linii, restul nu ne mai interesează. În realitate, lucrurile rău adaptate unele față de altele sunt cu mult mai numeroase decât cele bine adaptate, după cum este infinit mai mare numărul ființelor dizarmonice și rău adaptate decât al celor armonice constituite. Noi, însă, nu avem ochi decât pentru faptele care se pretează la regularitate; iscușiți în a le descoperi, le inserăm în memoria noastră. Rarele fapte regulate pe care le sesizăm plutesc astfel într-un haos de raporturi care nu au atras niciodată atenția

noastră și de fapte anonime care niciodată nu au fost reliefate de cugetarea noastră. Așa că” – conchide James – „exemplele de finalitate pe care se întemeiază proba fizico-teologică a existenței lui Dumnezeu pot fi considerate mai degrabă ca produse ale *imaginației* noastre, decât realități ale naturii obiective”.<sup>139</sup> La fel privește lucrurile și idealismul evoluționist al lui *Henri Bergson* și *Edouard Le Roy*: „Finalitatea vieții preumane” – scrie acesta din urmă – „nu este altceva decât o finalitate de elan, efortul în direcția luminii și a libertății crescânde, tendința, la început confuză și difuză, apoi treptat luminată și concentrată în spontaneități individuale cuprinzând în ele totdeauna ceva asemănător unei aspirații, care caută a se realiza, a se satisface, deci un element de inițiativă dirijată... Există, de aceea, întotdeauna, în elementul viu, o evidentă *aparență* de finalitate în raporturile de complexă convenire între structura organelor și funcțiile lor, ca și între acestea și conservarea individului sau a speciei”.<sup>140</sup>

Rezultat al întâmplării, produs al imaginației noastre sau opera inconștientă a impulsului imanent al materiei, această finalitate există, totuși, după toate aceste teorii care, dacă nu exclud finalitatea din natură, țin să excludă, cu orice chip și orice preț, pe autorul *supranatural* al acestei finalități. Deci, o teleologie care repudiază orice teologie. Dar, dacă scoatem problema din acest *climat pasional* și polemic și o transferăm în domeniul strict al logicului și faptelor, constatăm că nici una din aceste variante sub care se prezintă teza orga-

<sup>138</sup> Ibidem, p.370

<sup>140</sup> *Edouard Le Roy*: „L'Exigence idéaliste et le Fait de l'évolution”, Paris, Boivin, 1927, p.255.

<sup>138</sup> *William James*: „L'Expérience religieuse”, trad.fr.Abauzit, p.369.



nizării mecanice sau a finalității inconștiente a naturii nu pot să subziste. Căci, admitând prima teză, aceea a impulsului către organizare al materiei, întrebarea care se pune în chip inevitabil e următoarea: De unde vine materia și mai ales cine a dotat-o cu acest impuls către organizare? Dacă natura nu cunoaște scopuri și ordinea din ea e o simplă iluzie de-a noastră, de unde și spre ce *direcție* sau *țintă* se îndreaptă tendința ei spre ordine și spre organizare? Dacă totul în natură se produce în chip mecanic, de unde ordinea *calitativă* a formelor de organizare? Fiindcă – oricât s-ar căuta să se explice această *stare calitativă* a lucrurilor drept un proces combinatoriu al interesului nostru sau al imaginației noastre sau ca „un produs al energiei specifice a simțurilor noastre” – fapt este că materia organizată păstrează în ea un rest ireductibil și intraductibil prin legile mișcării și care nici nu se poate explica prin simpla cale a interesului sau a imaginației noastre. Aceste fapte și stări *calitative* ale materiei *sunt*, și nici o teorie mecanicistă nu le poate explica. Actele și procesele mișcării sunt indiferente, fără directive de urmărit și, mai ales, fără scopuri de îndeplinit. Ceea ce poate face și ceea ce și face, într-adevăr, energia mecanică singură, nedi-rigată de voința umană sau de o voință supra-umană, știm: bizarele aglomerații de nori pe bolta cerească, dunele mișcătoare ale nisipurilor din deșerturi, sedimentele de straturi la infinit variate ale scoarței pământului, eflorescențele cristaliforme ale apei înghețate, șlefuiți de pietre sau stânci sub fricțiunea vânturilor sau a apelor, îngrămădirile de lemne și bolovani aduse de ape sau furtuni etc.; toate, aglomerări și înșăilări care dispar fără urmă la o primă schimbare de climat, vânt sau temperatură, dacă nu rămân pentru totdeauna înțepenite în siluetele bizare pe care li le-a dat întâmplarea.

Or, clădit-a cândva furtuna vreo casă din pietrele și lemnele aduse de ea<sup>11</sup>, sau dat-au flori și roade eflorescențele de îngheț ale apei de pe ferestrele caselor noastre? Dar de ce apa, înghețând, spre deosebire de toate celelalte solide, își dilată volumul și se menține la suprafață? Nu e aici o ordine *intențională*, deosebită de cea mecanică, întâmplătoare, ordine care face ca apa, mărimdu-și, prin îngheț, volumul, să poată sta la suprafață, spre a nu distruge, prin greutatea-i, vietățile adăpostite sub ea? Nu este aici un sens care scapă simplei necesități mecanice și care ne arată că avem de-a face cu dirijarea fenomenelor naturii către scopuri anume urmărite, după cum remarcă A. De Lapparent în lucrarea sa „Science et Apologetique”?<sup>12</sup> Dar procesul fecundărilor mixte, care ne oferă acele uluitoare cazuri de reciprocă legătură și adaptare între plante și animale care n-au, cu toate acestea, nimic comun între ele?<sup>13</sup> E aici un simplu hazard, sau o anumită *rânduială* pusă în lucrurile și în stihiiile lumii spre a îndeplini anumite scopuri – străine, adesea, elementelor ce le poartă – sau a nu le îndeplini? Această finalitate externă e și mai greu de explicat ca o simplă urmare a hazardului sau a purei necesități mecanice decât finalitatea internă.

De existența acestei finalități sunt convinși astăzi chiar și adversarii cei mai înverșunați ai unei teologii *teiste* din lume. Dar, adaugă ei, această finalitate nu e una *conștientă*, dirijată de o inteligență în afară de materie, ci o tendință *incon-*

<sup>11</sup> I. Guibert. Op.cit., p.81.

<sup>12</sup> A. De Lapparent. „Science et Apologétique”, Bloud, ed.a 8-a, Paris, 1910, pp.184-185.

<sup>13</sup> R. Broom: „Les origines de l'homme”, Paris, Payot, 1934, pp.213-214.



știentă a naturii, o forță *inerentă* a materiei. E adevărat, zic adversarii teleologiei, că impulsul mecanic, fiind, din natura sa, indiferent și dezordonat, nu conține în sine principiul ordinii și al organizării, pe care nici nu-l poate realiza în natură. Dar pentru explicație trebuie căutat un principiu care să nu depășească natura însăși, principiu care să fie și să rămână *inerent* materiei sau, cel mult, *immanent* naturii. Pe prima poziție stau toți pozitivistii, pe cea de-a doua evoluționiștii idealiști imanentiști, și unii și alții partizani ai convingerii că acest principiu nu poate aparține decât naturii. Și toată truda, ca și toată variata nomenclatură pe care o folosesc astăzi științele exacte pentru a explica fenomenele vieții, inadaptable proceselor mecanice, nu este, în fond, decât încercarea de a scăpa de inevitabila cerință a unui principiu teleologic dincolo de materie. „Determinante”, „factori”, „agenți”, „entelohii”, „principii” etc., sau cum se mai numesc toate aceste forțe ascunse care vor să explice procesul vieții și fenomenele ei, nu sunt în fond decât *cuvinte* care nu explică nimic, zice fizicianul *Pierre Jean* în necruțătorul proces ce-l face „sorboniștilor” care se încâpățânează a se ține strâns legați de vechea concepție mecanicistă a lumii.<sup>144</sup>

Cunoaștem toate aceste maniere care vor să ocolească implacabila prezență a finalității *intenționale* din lume. Ele sunt de dată mai veche în istoria cugetării omenești. Despre o „voință oarbă a materiei” ne vorbea *Schopenhauer*; despre un inconștient dominând universul ne vorbește filozoful *Eduard von Hartmann*, reeditând vechiul „anangkè” al stoicilor greci sau „*fatum*” al celor romani. Atari poziții nu

<sup>144</sup> *Pierre Jean*: „Dieu ou la Physique – La vie et les Dogmes”, Paris, Corrêa, 1937, în special considerațiile de la pp. 14-19.

dezleagă însă problema în sens ateist, ci panteist, impregnând materiei o forță ordonatoare *immanentă*, deosebită de ea, *confundată* însă cu legile ei, cum făcea atât panteismul stoic, cât și cel spinozist al fizicienilor și cum face monismul materialismului haeckelian sau cel energetic. Eroarea stoică a înlăturat-o, însă, demult teleologismul neoplatonic, ca și cel creștin; după cum eroarea spinozistă a înlăturat-o *Leibniz*, arătând că ideea necesității din natură nu se împacă și cu cea a *contingenței* din ea și demonstrând că, dacă lumea s-ar fi format și organizat în virtutea unei necesități inconștiente, în chiar temeiurile acestei necesități, nici un fenomen – din câte sunt posibile – nu ar fi putut să se producă, tocmai fiindcă *toate trebuiau să se producă*, cu necesitate. Atunci ar fi trebuit să fi fost posibile și necesare o serie infinită nu numai de lucruri, dar și de universuri. Că, din infinitele universuri posibile a rezultat numai *acesta de acum*, aceasta presupune o voință care să fi ales universul de acum „ca pe cel mai bun dintre infinitele universuri posibile”, încheie *Leibniz*, colorând teleologic și etic considerațiile sale strict fizice și logice. Deci și sub această formă, intervenția unei inteligențe ordonatoare și selective se dovedește necesară.

De altfel, toată noua concepție vitalistă și neovitalistă cu care știința de astăzi încearcă să dezlege multe dintre problemele vieții, inexplicabile pe calea strict mecanică, e o biruință a concepției teleologice în detrimentul celei mecanice, devenită, dacă nu total caducă, în orice caz cu totul insuficientă.

Către postularea unei finalități inconștiente în natură se orientează și concepția kantiană despre lume. Dacă noi suntem ceea ce prescriu legile naturii – după cum afirmă Kant



– fără a ști, în fond, ce se întâmplă cu lucrurile în sine, atunci și această finalitate intenționată a lucrurilor și organismelor nu e decât o transpunere a propriei noastre finalități asupra naturii, care, în sine, nu poate avea scopuri. Din faptul că noi fabricăm un lucru, spre exemplu, un ceasornic, pentru un anumit scop, credem că și natura, cândva, a fabricat organisme și organele lor pentru anumite scopuri: ochiul pentru văz, urechea pentru auz etc. noi știm însă cum lucrează oamenii, nu știm însă cum lucrează natura. Și noi depășim drepturile noastre, când atribuim naturii procedee proprii numai nouă, oamenilor. Natura însă nu cunoaște scopuri și nici nu le primește de dinafara ei. „Natura își este sieși suficientă și ea conține în sine și ordinea sa și starea sa de devenire” – conchide Hegel – în cel mai strict sens kantian.<sup>145</sup> Acest fel de a pune problema, însă, o *eludează*, fără a o *dezlega*. Căci întrebarea este și rămâne: dacă nu știm cum lucrează natura, cum se explică atunci *ordinea* din ea? Dacă o are în chip immanent, cum s-a trecut din starea haotică a simplei potențialități la starea ordonatoare de activitate, și cum și când s-a realizat în natură ordinea existentă de fapt? *Prin evoluție* – răspund, ca un ultim refugiu, adversarii unui Dumnezeu ordonator și creator al acestei ordini și armonii. Să analizăm această teză, dacă nu cea mai acceptată, în orice caz cea mai curentă astăzi, în lumea oamenilor de știință.

### Evoluție și teleologie

Ordinea din lume – zic evoluționiștii – nu este opera unei inteligențe și voințe divine, ci rezultatul unei evoluții

lente și îndelungate a materiei. Scopurile din natură sunt simple iluzii ale noastre. Natura n-are scopuri. Ea evoluează neîncetat și *anumite momente* ale acestei evoluții sunt taxate de noi drept scopuri atinse sau de atins în viitor. De fapt nu se poate vorbi de o dirijare și adaptare a lucrurilor către și la anumite scopuri existente sau preexistente în natură, ci de adaptarea materiei și vieții la anumite cerințe ale mediului. Aripile nu sunt date păsărilor ca să zboare, ci păsările zboară *fiindcă au aripi*; omului nu i s-au dat ochii ca să vadă, ci omul vede *pentru că are ochi*; viețuitoarele nu au *anumite organe* în vederea unor *anumite funcții* – scopuri, ci ele îndeplinesc aceste funcții, *fiindcă au aceste organe*.

Deci toată problema nu mai stă în faptul, dacă sunt și cum acționează atare scopuri, ci *cum s-au născut* și *cum s-au format* aceste organe, care îndeplinesc diferitele funcții ale vieții. Răspunsul evoluționismului la această formă inversată a problemei este următorul: nașterea organelor s-a făcut *la întâmplare* sau dintr-o *necesitate* oarecare; iar dezvoltarea și organizarea lor, printr-un îndelungat proces de evoluție, proces rezultat din adaptarea materiei la mediu. Dacă punem, spre exemplu întrebarea: cum s-a format ochiul? – acest organ minune al vederii și care, în special, e invocat ca un clasic exemplu al finalității, răspunsul e foarte simplu, după teza evoluționistă. Structura ochiului, în genere, și a celui uman, în special, pare o inexplicabilă minune, dacă se are în vedere ochiul omenesc, *așa cum este el acum* și în care mii și mii de elemente și de procese sunt admirabil coordonate într-o perfectă unitate de funcțiune. Dar funcționarea ochiului trebuie luată de la origine, de la infuzori, atunci când ea se reducea la simpla impresionabilitate pe care o simțiseră și la care reacționaseră primele viețuitoare

<sup>145</sup> J. Guibert: „Les croyances religieuses et les sciences de la nature”, p. 86.



monocelulare pe suprafața membranei lor, sub influența luminii. Această impresiune, această pigmentare a membranei, care nu era la început decât un *incident*, a putut – fie direct, printr-un mecanism nouă acum *necunoscut* fie indirect, prin simplul avantaj pe care ea îl procură micii viețuitoare, în drumul unei selecții naturale – a putut, zic evoluționiștii, duce la o *complicare* și ușoară *modificare* a organismului zisei viețuitoare, creându-se astfel un *prim rudiment de organ*, care la rândul-i, a dus la continuitate și tendința de perfectibilitate a funcției încercate. Astfel, printr-o serie infinită de acțiuni și reacțiuni între viețuitoare și mediu, între funcție și organ, și fără necesitatea intervenției unei cauze extra-mecanice, se poate explica formarea progresivă a ochiului, cu toată finețea și complicația pe care el o prezintă astăzi la viețuitoarea cea mai evoluată, care e omul.<sup>146</sup> Apariția și formarea organelor n-ar fi deci decât o serie de adaptări de circumstanță accidentală între mediu și viețuitoare; și nu realizarea vreunui plan oarecare. În acest chip, zic evoluționiștii – și mecaniciștii și spiritualiștii – întreaga ordine din lume s-a putut forma, încetul cu încetul, ca urmare a unei evoluții lente și progresive a materiei și cu concursul unor *legi inerente* ei și forțelor ei. Cel mult, dacă se poate vorbi de o *finalitate inconștientă*, inherentă materiei; în nici un caz însă, de un plan conștient de organizare a materiei în vederea unor scopuri urmărite de o ființă sau o forță, în afară de ea.

Astfel formulată teza evoluționistă, ea lasă nedelegate o mulțime de lucruri și dă naștere la o întreagă serie de întrebări și nedumeriri. Însemnăm aici câteva dintre ele. Dacă

<sup>146</sup> Henri Bergson: „L'évolution créatrice”, Alcan-Paris, p. 75-77.

formarea complicatei organizări a vieții se datorează acțiunii mediului asupra vieții și adaptării acesteia la condițiile mediului, *de unde și cum a rezultat viața*? Evoluționismul operează cu viața considerând că aceasta există de la sine, fără a-i explica proveniența. Or viața conține în sine, ca deja date, toate complicatele elemente cu care operează evoluția. Evoluționismul presupune că toate acele acțiuni și reacțiuni dintre mediu și viață se produc în virtutea unor *legi*, care guvernează materia și viața. Și aici se naște o a doua nedumerire și întrebare: *de unde sunt aceste legi*, datorită cărora se petrece procesul evoluției? Căci a dota materia cu viață și a opera cu legi inerente ei și vieții, înseamnă a începe problema de la jumătatea ei, sărind peste gravele probleme ale începuturilor, pe care nu le poate explica mecanica evoluției. *E ușor însă a desfășura procesul vieții, când operezi cu viața însăși*. Dar întrebarea este: *de unde e viața*? Și de unde sunt *legile*, în virtutea cărora se desfășoară acest proces al evoluției? E o enigmă care rămâne nedelegate pentru evoluționiști. A explica viața și organizarea ei cu legile vieții e ușor. Dar procedeul se aseamănă cu cel al scamatorilor de bâlci, care scot din fundul pălăriei tot felul de lucruri: flori, batiste, pahare, steaguri, iepuri și păsări chiar, după ce au avut grijă, însă, să pitească în fundul pălăriei toate aceste lucruri. Evoluționismul eșuează deci în chiar problemele lui de origine: apariția vieții și originea lucrurilor, care prezidează evoluția. Și urmează o a treia întrebare și nedumerire, care stă în chiar conceptul despre evoluție. Materia și lucrurile create din ea sau prin ea evoluează. *Către ce*? Evoluția implică o *săgeată de direcție*, un drum de parcurs către o anumită *finț*, către un anumit scop. Nu implică atunci, evoluția însăși, noțiunea de scop, pe care ea tinde totuși să-l



elimine din discuție? Căci indiferent de forma sub care se prezintă evoluția, chiar dacă vorbim de o simplă tendință inconștientă către organizare a materiei, sau de acel „elan” țâșnit din sursa creatoare și reîntors, pe cale de evoluție, spre aceeași sursă, din care a pornit cândva (cum presupune metafizica bergsoniană), *ideea de scop* nu este exclusă, ci implicit dată în conceptul evoluției. Cum poate fi eliminată atunci ideea de scop din soluționarea problemei?

Dar, trecând peste toate aceste contradicții și taine nedezlegate – și *nedelegabile*, zicem noi – de evoluționism, dezleagă această teorie, cel puțin, taina *ordinii* din lume, a acestei admirabile *adaptări* dintre organe și funcția pe care o îndeplinesc? Evoluționismul zice: nu scopul, și deci funcția pe care o are de îndeplinit un organ, este acela care a prezidat la crearea organului, ci evoluția, prin simpla influență a mediului, a creat organul. Spre exemplu ochiul a fost creat prin acțiunea mediului lumină asupra animalului, care la început nu avea acest organ. Aripa păsării a fost creată prin acțiunea mediului-aer, cum la fel au fost create și bronhiile peștilor și plămânii viețuitoarelor terestre, sub aceeași influență a aerului etc. Dar întrebarea este: cum a putut crea *aerul* aripile zburătoarelor și de ce a creat lumina cei doi *ochi* ai viețuitoarei? Și de ce i-a creat într-o anumită parte a organismului, când influența luminii venea de pretutindeni? Și de ce au apărut aceste organe ale vederii tocmai în părțile laterale sau frontale ale capului, părți mai puțin expuse luminii solare și nu în creștet sau ceafă, care erau cele mai expuse luminii? Și mai ales, cum se explică prezența vederii la animalele care trăiesc în peșteri, la care, dacă uneori ochii sunt *atrofiați*, ei *nu lipsesc*; la cele mai multe dintre aceste viețuitoare, condamnate la permanent întuneric, ei găsindu-se

în stare de funcționare și de *hipertrofieri*? Cum se explică apariția acestor organe ale vederii în absența luminii, dacă lumina este cea care a creat organul?<sup>147</sup>

Dar și mai caracteristic este cazul viețuitoarelor abisale, care trăiesc în străfundul oceanelor. Dat fiind faptul că dincolo de o mie de metri adâncime nu mai pătrunde nici o urmă din lumina razelor solare, ar urma, conform teoriei, ca toate viețuitoarele marine care trăiesc sub această adâncime – și foarte multe dintre ele trăiesc cu mult sub ea, să nu fie dotate cu organele vederii, odată ce lipsește factorul creator al lor, lumina solară. Așa era și părerea curentă a oamenilor de știință, până când explorările făcute în fundul mărilor au dovedit contrariul. Abia două dintre exemplarele acestei bogate și ciudate faune marine s-au dovedit complet lipsite de organele vederii, restul fiind dotate cu aceste organe, adesea de proporții enorme. Organe ale vederii – evident, dar fără să fi fost născute sub influența luminii, care aici era total absentă. Pentru a putea vedea însă, deci pentru a se orienta în spațiul lor de viață, aceste viețuitoare și-au creat ele însele lumina, având pentru aceasta organe anume producătoare de o vie lumină fosforescentă, care le ajută să se miște, să-și vadă și să-și captureze prada etc.<sup>148</sup> E evident, deci, că aici nu lumina a creat organul vederii, ci că el există independent de lumină, pe care viețuitoarea și-a procurat-o prin alte organe, tocmai pentru a-și putea îndeplini *scopul* urmărit prin dotarea viețuitoarelor respective cu organul vederii. Exemple care s-ar putea înmulți la infinit și care

<sup>147</sup> L'Abbé Th. Moreux: „Les Confins de la Science et de la Foi”, Paris, 1925, T. II. Capit. „Evolution et finalité”, p. 187.

<sup>148</sup> L'Abbé Th. Moreux: op. cit., T. II, p. 187-188.



contrazic în chip categoric teoria mediului – respectiv a funcției creatoare de organe.

Explicațiile și corectările care se încearcă, pentru a adapta faptele la teorie, sunt adesea atât de puerile, neverosimile sau arbitrare, încât abia pot fi luate în considerare. Evident că nu cu invective contra „teleologilor” sau „teologilor care au invadat și pervertit știința” se poate tranșa problema, cum cred unii dintre reprezentanții evoluționismului mecanicist, sau se pot înlătura și atenua astfel de dificultăți, ridicate în calea evoluționismului; după cum ele nu se pot înlătura nici cu o simplă schimbare de nomenclatură, sau cu o introducere de termeni noi și vagi, cum fac evoluționiștii spiritualiști sau idealiști, așa cum cred, printre alții, un Henri Bergson și emulul său Edouard Le Roy. Puși în situația de a da alte explicații decât cele furnizate de adapționiștii mecaniciști, explicații pe care ei le găsesc „ridicole”<sup>149</sup> și de „une insoutenable gageure”<sup>150</sup>, cred că oferă ei înșiși o soluție mai justă, vorbind de un „determinism *sui generis*”, sau de „un principiu intern de direcție”<sup>151</sup> de care ar dispune materia și prin care s-ar putea explica, spre exemplu: „convergențele observate în dezvoltarea paralelă a organelor cu funcții comune, sau ale acelor care, aparținând sexelor diferite, sunt menite totuși să îndeplinească aceeași funcție comună”<sup>152</sup>. Dar ce element în plus se aduce dezlegării problemei, dacă se înlocuiește determinismul mecanicist cu un altul zis „*sui generis*”, sau dacă în loc de evoluție mecanică se vorbește

de „un principiu de direcție”, sau de acel faimos „elan vital”, care ar aparține materiei sau naturii? Simplă schimbare de cuvinte, care nu explică nimic, odată ce ele se referă la același unic element care cuprinde și explică tot: materia, natura.

Dar să admitem totuși că în lumea individuală a viețuitoarelor s-ar putea vorbi de posibilitatea acestor acțiuni și reacțiuni între mediu și viețuitoare și care ar fi dus la nașterea organelor și evoluția lor. Dar cărui joc dintre organ și funcție i s-ar putea atribui fenomenul fecundării plantelor cu ajutorul vântului sau prin intermediul insectelor? Sau cel al dilatării apei la îngheț, spre a proteja viețuitoarele ce trăiesc în râuri și lacuri? Nu e aici un plan care domnește în natură și care pe simpla cale a evoluției mecanice nu se poate explica? Înlăturarea scopului din funcția organului nu e o soluționare a problemei, în sensul eliminării finalității din lume. Fiindcă, dacă se zice: omul nu are ochi ca să vadă, adică pentru a se orienta în spațiu, ci *omul vede, fiindcă are ochi*, atunci ar trebui să se spună la fel: omul nu are stomac și deci nici nu mănâncă pentru a-și întreține viața, ci *mănâncă fiindcă are stomac*. Scopul acțiunii aici este prea evident, pentru a putea fi scos din cauză; iar stomacul e aici *un simplu mijloc* în vederea unui scop, mijloc care, la nevoie, poate fi scos din funcțiune, alimentarea, adică întreținerea vieții făcându-se pe altă cale, decât cea a trecerii prin stomac. Deci, aici, *scopul este acela care primează*. Evident că omul de aceea merge, fiindcă are picioare; dar e tot atât de evident, că de aceea le are, fiindcă trebuie să meargă. Aici suntem într-un cerc vicios, din care nu putem ieși, dacă eliminăm complet teleologicul din natură. Fiindcă, dacă sunt unele organe și procese din natură, care se pot explica și fără o concepție teleologică, sunt atâtea altele – și chiar cele mai multe

<sup>149</sup> Edouard Le Roy: „L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution”, p. 258.

<sup>150</sup> Edouard Le Roy: op. cit., p. 256.

<sup>151</sup> Henri Bergson: „L'Evolution créatrice”, 1928, Paris, Alcan, p. 83.

<sup>152</sup> Edouard Le Roy: op. cit., p. 256.



dintre ele – care nu se pot înțelege și nici explica fără o atare concepție teleologică.

Evident însă, că utilizarea la extrem și a uneia și a alteia dintre ambele concepții poate duce la absurd, după cum se poate preta și la ridicol. Căci dacă e eronat a crede că Dumnezeu sau natura a dat puricelui culoarea neagră, spre a putea fi mai cu ușurință descoperit și vânat de pe albul cearceafurilor de victimele incomodelor viețuitoare, sau că pe penelului i-au fost anume însemnate dungile de pe coajă, pentru a putea fi mai cu ușurință și mai cu precizie tăiat în felii simetrice de harnicile gospodine, cum ne învață o facilă teologie, tip *Bernardin De Saint Pierre*,<sup>153</sup> e tot așa de eronat, dacă nu și tot atât de ridicol a crede că gâtul girafei s-a lungit fiindcă l-a tot întins după frunzele din vârful palmierilor, sau că... s-a lungit sau s-a scurtat coada animalelor în funcție de agățarea prin crengile copacilor a respectivelor posesoare, sau că berzei, ca și celorlalte picioroange, le-au crescut picioarele fiindcă... se hrăneau cu broaștele de pe marginile drumului, cum afirmă Lamarck însuși. Și dacă e foarte puțin probabil ca „nasul să-i fi fost dat omului de bunul Creator pentru purtatul ochelarilor”, după cum, cu o facilă ironie,

<sup>153</sup> *Bernardin De Saint Pierre*, cunoscutul autor al romanului „Paul et Virginie” este cunoscut la noi mai mult prin această latură de romancier. Totuși el a fost și un apreciat naturalist. În această dublă calitate, și influențat, desigur, de avântul teleologist al epocii, dominată încă de marele spirit al lui Newton, a scris, în legătură cu opera sa de cercetător naturalist: „Etudes” și lucrarea „Harmonies de la nature”, în care, punând la contribuție arta sa poetică, s-a dedat unor foarte fanteziste combinații teleologice asupra naturii. De aceea scrierea sa a devenit izvorul de predilecție al exagerărilor teleologiste. Multe dintre aceste exagerări au fost atribuite apologetilor și teologilor în genere, deși aceștia nu sunt întru nimic răspunzători de avânturile naturaliste ale gustatului romancier.

ne învață *Voltaire*, e tot așa de puțin probabil, ca nasul să ne fi crescut fiindcă ne-am tot tras de el, după replica puțin cam grotescă, dar în stilul prezentei teorii evoluționiste, dată de marele *Cuvier* lui *Etienne Geoffroy Saint Hilaire*, acest entuziast adept al lui Lamarck, care i-a și popularizat teoriile, cu vestita și sintetica lui formulă: „funcția creează organul”<sup>154</sup>.

Dar, lăsând la o parte aceste butade și replici, e fapt cert că în lume și, mai cu seamă în organismul nostru, sunt atâtea acte, organe și procese, care nu se pot înțelege și explica decât în lumina teleologiei. E de ajuns să cunoască cineva toată acea minunată bogăție de fapte din domeniul biologiei și al fiziologiei, atât din domeniul plantelor și animalelor, ca și din cel al vieții umane, pe care cu atâta precizie și bogăție de amănunte ni le dau un *Fabre* sau *Brehm*, un *Dr. Reincke*, *Cuénot* sau *Dr. Paulescu*, spre a ne da seama de imposibilitatea negării unei structuri și dirijări teleologice a lumii și a vieții. Între multe alte exemple pe care ni le oferă fiziologia, citez aici câteva pe care ni le relevă *Paulescu* în savantul său tratat de „Fiziologie Medicală”. *Paulescu* insistă în special asupra acelei admirabile și complicate organizări a inimii și aparatului circulator, pentru ca să arate că numai închizând ochii în fața evidenței se poate nega prezența finalității în funcționarea fenomenelor vieții. De aceea el și pune ca suprem obiectiv al fiziologiei cunoașterea lui Dumnezeu, „care e cauza primară a vieții, cauza imaterială, unică și infinit inteligentă”. „De aceea – zice *Paulescu* – omul de știință nu poate să se mulțumească a zice: cred în Dumnezeu, ci el trebuie să afirme: știu că este Dumnezeu. Căci viața este efectul a două cauze imateriale: una, cauza se-

<sup>154</sup> Vezi și *I. B. Senderens*: „Création et Evolution”, Bloud, Paris, 1928, p. 101.



cundă, sufletul unic pentru fiecare ființă care trăiește și alta, cauza finală, sau Dumnezeu unic pentru totalitatea ființelor trăitoare”<sup>155</sup>.

La fel ca N.C. Paulescu privesc lucrurile cea mai mare parte dintre fiziologi, siliți fiind să admită prezența necesară a unei ființe creatoare în fața acestei admirabile organizări descoperită de dânsii în toate procesele vieții. Fără această „inteligentă creatoare” nu putea înțelege viața un *Claude Bernard*, după cum fără ea n-o putea înțelege nici marele *Pasteur*. Și iată ce spune un alt ilustru fiziolog, creator în diferite domenii ale științei, care e *Charles Richet*. După ce analizează finețea de structură și complicata aparatură a ochiului și urechii, Richet observă în ceea ce privește ochiul: „Este posibil a nega că ochiul este afectat vederii? Aceasta ar fi, după părerea mea, a cădea într-un exces fantastic de absurditate, de a presupune că nu este nici un raport de la cauză la efect, între ochi și vedere. Căci nu prin hazard ochiul vede; e o întreagă întocmire a părților, un întreg mecanism minunat, în ansamblu și în detaliile cele mai minuscule, care ne permit a spune cu certitudine: *ochiul este făcut pentru a vedea*. Eu nu cred că cineva se poate sustrage de la această necesitate. Adaptarea ochiului la un scop, care este vederea, ni se impune cu o astfel de forță, încât sofismele cele mai subtile nu vor putea clătina opinia nimănui, chiar cele ale sofistilor înșiși. Noi am luat ca exemplu ochiul, dar am fi putut lua tot așa de bine oricare alt organ: urechea, sau stomacul, sau creierul, sau mușchii. Cine ar putea împiedica pe fiziologist să spună că urechea a fost făcută pentru a auzi, inima pentru trimiterea sângelui în diferitele părți

<sup>155</sup> N. Paulescu, „Physiologie Médicale”, vol. III, p. 917.

ale corpului, stomacul pentru a digera, creierul pentru a simți și percepe, mușchiul pentru a produce mișcarea? Adaptarea organului la funcția sa este perfectă, încât concluzia care se impune este aceea a unei adaptări voite și nu întâmplătoare”. Și drept concluzie a acestor considerente, Richet adaugă: „Eu nu pot să presupun că aceste extraordinare și complicate organisme, de o armonie atât de prodigioasă, să fie efectul hazardului. Eu văd aici o voință foarte categorică, ca o hotărâre luată în vederea unui rezultat”<sup>156</sup>.

Cu toate rezervele metodologice și cu toată poziția agnostică pe care țin să o adopte unii dintre reprezentanții științelor exacte, această *forță spirituală, activă și dirijoare* în procesul evoluției există. Ea nu mai poate fi negată. Poate fi însă ignorată? În această privință cunoscutul biolog francez *Felix Le Dantec*, cunoscut mai ales prin incursiunile sale în domeniul filosofiei, are franchețea și brutalitatea să spună lucrurile pe față: ... „Ordinea și armonia din univers există. Ea nu mă împiedică însă să rămân ateu; constatarea lor mă face să rămân agnostic, dar un agnostic plin de admirație pentru lucruri pe care nu le știu – și, dată fiind natura mea – nu le voi ști niciodată”<sup>157</sup>.

Poziția aceasta însă nu este o poziție științifică. Știința ne silește să mergem în explicarea faptelor dincolo de ele, până la cauzele primare, dincolo de simpla lor înlănțuire mecanică. Iată de ce evoluția pur mecanică nu mai oferă astăzi oamenilor de știință o explicație suficientă asupra vieții și formelor ei de existență. Explicația evoluției implică, din ce

<sup>156</sup> *Charles Richet*: „Le Problème des causes finales”, cit. după Senderens, op. cit., p. 90-91.

<sup>157</sup> *Felix Le Dantec*: „L'Athéisme” în „Bibliothèque de Philosophie Scientifique”, p. 45-46.



plantele pentru animale, animalele pentru om, – calul pentru a-l duce, boul pentru a-i munci – iar omul pentru a contempla universul”, după cum credea Cicero („De natura Deorum”, II, 14) și după cum învață și doctrina creștină asupra sensului creării și conservării lumii. Concepția creștină se inspiră însă din alte temeuri și considerații decât cele ale teleologiei laice. De aceea ea nici nu oferă controversele la care e avizată concepția științifică care, dacă nu tăgăduiește prezența teleologiei, e nesigură încă dacă principiul însuși e *transcendent* sau *immanent* naturii și dacă motivele științifice pledează mai mult în favoarea teleologiei interne, decât a celei externe.

Descartes, spre exemplu, care, cu tot mecanicismul său, era pentru acceptarea finalității interne, era adversarul înverșunat al celei externe, deoarece, scrie el în *Principii*: „Dacă e just a admira mâna lui Dumnezeu în admirabila folosire a fiecărei părți componente a unei plante sau viețuitoare, e greu de bănuir scopul pentru care El să fi creat fiecare lucru în parte”, după cum „e absurd a pretinde că Dumnezeu ar fi creat soarele pentru a lumina pământul, care e de atâtea ori mai mic decât el”.<sup>161</sup> Și dacă e ușor de înțeles ce rost poate avea veninul viperei pentru propria sa existență, – deci ca finalitate internă – e foarte greu de înțeles la ce ar servi vipera însăși, în cadrul existenței în genere, și sub prisma finalității externe.

Alții, din contră, nu acceptă decât existența finalității externe, toate actele și procesele atribuie celei interne avându-și suficienta explicație în cadrul evoluției naturale a materiei și legilor ei de organizare. Între ei se numără și evoluționiștii

idealiști ca *Henri Bergson* și *Edouard Le Roy*, care, dacă resping finalitatea internă, acordă un anumit credit celei externe<sup>162</sup> față de care inteligența noastră „esențialmente finalistă” oricât s-ar feri, nu se poate eschiva.<sup>163</sup> Căci sunt în natură o întreagă serie de fapte „în fața cărora e foarte greu de evitat concluzia că îndărătul lor lucrează o forță universală spirituală”.<sup>164</sup> Aceasta chiar dacă inteligența noastră n-ar fi părtașă acelei „conspirații finaliste” de care ne vorbește Le Roy.<sup>165</sup> Acestei conspirații îi cad victimă însă și cei care caută să se elibereze pe cât posibil de apelul la finalitate care, fatal, îl implică și pe cel la Divinitate.

Un exemplu tipic și foarte instructiv în această privință ni-l oferă Bergson însuși. Antimecanicist prin concepția sa idealistă, este totuși adversarul unei prea largi ingerințe a finalității în procesele naturii<sup>166</sup>, deși formula lui despre „universul care trebuie privit mai degrabă ca o realitate care cugetă, decât ca o mașină care se mișcă”, ar constitui cadrul cel mai indicat pentru o cât mai largă concepție finalistă a lumii. În scrierea sa: „*L'Évolution créatrice*”, această tendință este vădită și dominantă. E drept că ostilitatea sa este îndreptată mai mult contra transcendenței finalității, decât contra finalității însăși. Ceea ce nu schimbă cu mult problema. Finalita-

<sup>162</sup> *Henri Bergson*: „*L'Évolution créatrice*”, p. 44. „La finalité est externe, ou elle n'est rien du tout”.

<sup>163</sup> *Edouard Le Roy*: „*L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*”, p. 257, 260.

<sup>164</sup> *R. Broom*: op. cit., p. 213.

<sup>165</sup> *Edouard Le Roy*: op. cit., p. 259.

<sup>166</sup> Bergson vorbește de acceptarea finalismului „într-o oarecare măsură”; aceasta din cauză că „doctrina cauzelor finale, cu deosebire de cea a concepției mecaniciste, nu va fi niciodată definitiv răsturnată”: *L'Évolution créatrice*, p. 43.

<sup>161</sup> *René Descartes*: „*Principia Philosophiae*”, I, 28.



tea imanentă, pe care o preconizează Bergson, este egală aproape cu lipsa de finalitate, care nu poate aparține materiei și nici naturii, dacă aceasta e considerată ca o entitate de sine stătătoare. Finalitatea imanentă e doar o altă variantă a „finalității inconștiente” a materiei, formulă mai nouă sub care s-a refugiat vechea teorie a hazardului. Această atitudine rezervată față de concepția finalistă explică și criticile și mai ales ironiile cu care Bergson tratează conceptul creștin al finalității.

Însă criticile și ironiile încercate fie de Bergson însuși, fie de Le Roy și adepții lui, departe de a-și atinge ținta următoare, o deservesc, ajungând la rezultate contrare celor urmărite. Căci dacă „iarba pământului nu a fost creată de bunul Dumnezeu pentru pășutul vacilor și nici mielul pentru ospățul lupilor”, ca să relevăm măcar două dintre exemplele cu care Bergson vrea să ironizeze teleologia Genezei<sup>167</sup>, e totuși sigur, după Bergson însuși, că iarba și plantele au apărut pe pământ cu o bine precizată menire, aceea de a fixa *clorofila*, această miraculoasă substanță verde, compusă din carbon și azot, fără de care nici nu ar putea exista viață animală. Această substanță, în loc de a fi căutată și extrasă de-a dreptul din minerale și din aer de animalele avizate la consumarea ei pentru întreținerea vieții lor, ceea ce ar fi de altfel și o imposibilitate, e găsită deja fixată în planta care servește drept hrană animalelor. „De aceea, precizează Bergson, planta este fixată de sol și deci *imobilă*, pe când animalul e mobil, și deci capabil să se miște pentru a-și împropria elementele clorofilei acumulate în plante”.<sup>168</sup> Așa că, de fapt, tot acolo ajunge și Bergson ca toți evoluționiștii

– că iarba a fost creată de natură sau de bunul Dumnezeu, pentru a fi pășută de vaci, ca și de celelalte erbivore. Ironia antiteleologică era, după cât se vede, rău plasată aici.

Finalitatea nu poate fi exclusă din natură, chiar dacă lucrurile sunt privite și explicate numai sub prisma evoluției. Fiindcă evoluția nu înseamnă numai *excluderea* finalității din lume, după cum ea nu exclude, de altfel, nici ideea de *creație* a lumii. Mai mult încă: *evoluție fără finalitate e un cuvânt fără sens*. Evoluție înseamnă, după cum am spus deja, o *dirijare*, o *tendință*, un *țel*. În orice caz, progresul spre o *direcție* oarecare. Deci măcar sub această formă a unei ținte deschizătoare, dacă nu indicatoare și conducătoare de direcție, evoluția trebuie să implice *finalitatea*. Aceasta, bineînțeles, în cazul în care cuvântul evoluție e ceva mai mult decât un *simplu cuvânt*, care descrie o serie de fapte, pe care însă nu le-a creat și nici nu le explică. Și aici ne lovim de o altă față a problemei.

De fapt, evoluție și evoluționism nu reprezintă în sine un *principiu explicativ* sau o *forță creatoare*, ci o simplă expunere de fapte, o *istorie*. Expunerea felului cum s-ar fi desfășurat, etapă după etapă, diferitele înfățișări ale universului în curgerea vremii. Evoluționismul reprezintă deci istoricul vieții sau al ordinii din univers, fără a fi și *principiul explicativ* al acestei ordini. Căci evoluția universului, admitând că ea a fost într-un tot așa după cum o prezintă diferitele sisteme și ipoteze evoluționiste, *n-a creat ea această ordine din univers, după cum istoria Franței, bunăoară, n-a creat ea Franța, după foarte justă observație a lui Guibert*.<sup>169</sup> Istoria unei țări ne descrie stările prin care a trecut acea țară, dar nu creează ceea ce ea descrie. La fel, evoluția universului,

<sup>167</sup> H. Bergson: „L'évolution créatrice”, p. 44.

<sup>168</sup> H. Bergson: „L'évolution créatrice”, p. 118.

<sup>169</sup> J. Guibert: „Les croyances et les sciences de la nature”, p. 121.



care e și istoria lui, descrie fazele prin care a trecut, sau a putut trece universul, cu fazele din el, dar nu le-a creat. Ca să existe istoria unei țări, trebuie să existe *întâi* țara și *evenimentele* pe care istoria le descrie. A trebuit să existe deci mai *întâi* ordinea din univers, pe care evoluționismul încerca să o expună, fără ca prin aceasta să o și explice sau să o creeze. E o voită confuzie, care se face de către adversarii finalității, între principiul creator al acestei finalități și stadiile de desfășurare din istoria universului pentru atingerea și înfăptuirea acestei finalități. [Depinde ce înțeles se dă cuvântului „istorie”. În sensul ei științific, desigur că istoria nu creează o țară, dar în mod categoric trebuie să poată explica modul cum s-a creat respectiva țară. Apoi, să nu uităm că anticii ziceau *Historia magistra vitae*. Studiul istoriei poate influența decisiv deciziile unor entități istorice. Sub acest aspect, istoria poate crea. – n.n.].

### Creare și evoluție

Această desfășurare evoluționistă a universului nu exclude, după cum am anticipat deja, nici finalitatea și nici creația din lume. Creaționism și evoluționism nu sunt două noțiuni neapărat opuse sau contradictorii. Crearea și guvernarea lumii de către un Dumnezeu atotputernic nu implică excluderea unui proces de evoluție a materiei în planul ei de organizare. După cum evoluționismul, de asemenea, nu poate fi exclus „de plano” de cel ce pune la începutul lumii pe Dumnezeu creatorul. Evoluționismul, admis astăzi în lumea științifică ca o ipoteză fecundă pentru explicarea fazelor prin care a trecut universul până când a ajuns în starea în care ni se prezintă astăzi, are puternice temeiuri științifice

și foarte multe probabilități de adevăr. Rezervele noastre față de el nici nu sunt de natură teologică, sau teleologică, ci de natură strict științifică. Ele vizează doar exagerările sau *absolutizările* evoluționismului radical, care vrea să-și aroge teze și concluzii pe care nu le are și nici nu-i este îngăduit să le aibă. Căci creaționismul nu se găsește în opoziție principală cu evoluționismul. Și nici chiar cu transformismul, după cum vom arăta aceasta, când ne vom ocupa mai amănunțit de tezele transformismului. Doctrina creștină nu poate fi acuzatoare și tăgăduitoare a concepției evoluționiste despre univers. Și fără a ne uni într-un tot cu părerea naturalistului german *Bernhard Bavink*, care în lucrarea sa recentă: „*Der Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*” scrie că „lupta contra teoriei descendentei a fost cea mai mare greșală – Bavink scrie: cea mai mare prostie, die grösste aller Dummheiten – pe care a comis-o Biserica creștină în istorie, mai mare chiar decât lupta pe care a dus-o contra concepției copernicane despre univers”, totuși suntem de aceeași părere, că atitudinea antievoluționistă din partea cercurilor teologice creștine constituie o mare greșală. Deoarece concepția evoluționistă, atâta vreme cât ea nu se îndreaptă în chip ostentativ contra adevărilor fundamentale ale religiei creștine, nu este anticreaționistă. Mai mult încă, ea singură convine conceptului despre providență și grație, concept propriu religiei creștine, spre deosebire de toate celelalte religii, concept care presupune lumea și viața într-o permanentă creștere și devenire pentru realizarea planului și economiei divine, care a prezidat la creație. De aceea nu din motive teologice răsar rezervele noastre față de teza evoluționistă. Ci, după cum am mai spus, din îndreptățita obligație de a risipi exagerările pe care le conține



evoluționismul, exagerări care tind a înlătura ideea de finalitate din lume, făcând, deci, inutilă, dacă nu improbabilă, existența unei inteligențe divine autoare a ordinii și armoniei din lume.

Pentru a arăta care sunt pozițiile și îndreptățirile celor două teze posibile, cea evoluționistă și cea creaționistă, vom expune în scurt temeiurile evoluționismului și motivele introducerii sale în actuala concepție științifică a vieții și universului. Ideea de evoluție aparține timpurilor noi. Cei vechi nu o cunoșteau. Cel puțin nu o cunoșteau în sensul pe care îl are ea în lumea științifică de astăzi. Cunoașterea treptată a schimbărilor de sol, floră și faună, variația de specii și rasă, cunoașterea mai adâncă a istoriei omenirii și cunoașterea mai în adânc a scoarței pământului au dus toate la următoarele două constatări generale: a) Lumea de astăzi nu mai este cea de ieri și deosebirile între ele sunt cu atât mai mari, cu cât distanța între ele e mai mare. b) Lumea de astăzi a provenit din lumea de ieri.<sup>170</sup> Deci lumea nu e aceeași, ea se schimbă, evoluează. Această evoluție e manifestată, atât în lumea fizică – terestră și astrală – cât și în lumea organică. Pământul a evoluat cu timpul și cu el au evoluat și viețuitoarele. Deci avem o evoluție a lumii anorganice și o evoluție a lumii organice. Prima formă de evoluție e cuprinsă și redată de cunoscuta ipoteză a formării universului, așa-numita teorie Kant-Laplace; a doua, privitoare la viața organică, e redată de ipoteza lamarcko-darwinistă, a transformismului.

Să încercăm o scurtă expunere și caracterizare critică a amândurora, utilizând succintul rezumat pe care ni-l dă

<sup>170</sup> J. Guibert, „Les croyances religieuses et les sciences de la nature”, p. 101.

Guibert în lucrarea sa „Les Croyances religieuses et les sciences de la nature”, care utilizează, la rândul-i, două lucrări fundamentale în materie: „Les hypothèses cosmogoniques” a marelui astronom Wolff și „L'Origine du monde” a lui Faye. La origine, zice această ipoteză, universul a fost o masă gazoasă, un haos de atomi, o nebuloasă, dotată cu o îndoită formă de mișcare: mișcare de atracție și mișcare de rotație. Datorită acestei din urmă mișcări, nebuloasa primă s-a desfăcut în bucăți sau fragmente care și-au păstrat mișcările de atracție a atomilor și mișcarea de rotație, în aceeași direcție. Astfel s-au format diferitele centre din nebuloasa primă sau diferitele „universuri”, dintre care și *cel solar*. Acesta, la început de o conformație aproape sferică și de o temperatură joasă și egală și animat de o mișcare de rotație lentă și uniformă, continuându-și mișcarea inițială de învârtire în jurul axei, s-a turtit la poli și lăjit la ecuator și în virtutea mișcării mai accelerate din părțile periferice, acestea s-au rupt, formând masele planetare, iar restul, atrase către centru, s-au condensat, dând naștere unui corp unic, cvasisolidificat și devenit incandescent prin frecarea elementelor care se precipitau de la periferie către centru. Astfel au rezultat soarele și planetele din jurul lui, dintre care și *pământul*. Acesta, la rândul lui, a urmat același proces, precipitându-și elementele masei către centru și devenind astfel incandescent; apoi, răcindu-se, și-a condensat gazele periferice în vapori și apoi în ploi. Prin acest proces s-a dat naștere la oceane, din care a rezultat uscatul și în care, în condiții prielnice, au apărut viețuitoarele, întâi în apă și apoi pe uscat. Aceasta e ipoteza cosmică cea mai acreditată astăzi în lumea științifică. [Afirmare corectă pentru anul 1943; precum am avut deja prilejul să subliniem, acest scenariu cosmogonic nu mai e valabil



la începutul mileniului III, deși elemente ale modelului nebuloasei au supraviețuit în teoria formării galaxiilor. Totuși, precum se va observa mai departe, întrebările ridicate de apologet sunt valabile și pentru actuala teorie cosmogonică. – n.n.] Trei sunt faptele care-i dau garanția probabilității:

a) *Identitatea elementelor* care constituie toate astrele – identitate stabilită cu ajutorul analizei spectrale; și care identitate duce la concluzia că toate corpurile cerești, inclusiv pământul, fac sau au făcut parte din aceeași masă comună primitivă.

b) *Diversitatea fazelor* în care se găsesc toate corpurile universului. Acestea se găsesc în toate stadiile presupuse de procesul de evoluție, de la starea de nebuloasă, în care se găsesc – încă – unele mase spiroidale din univers și până la astrele în stare de incandescență, cum e soarele, sau până la cea de completă răcire, în care se găsesc unele din planete, cum ar fi Saturn sau Uranus, bunăoară.

c) *Uniformitatea mișcării* în care se găsesc toate corpurile cerești. Căci toate aceste astre sau planete au o mișcare uniformă: mișcarea în jurul propriei lor axe, sau mișcarea de rotație și mișcarea în jurul soarelui, sau mișcarea de translație, ca și mișcarea sateliților în jurul planetelor, toate aceste mișcări efectuându-se în aceeași direcție, de la occident spre orient, ca și cum ar fi o singură mișcare, activând în grupe diferite, dar alcătuind în totul una și aceeași mișcare, aceea care a fost a nebuloasei prime din care toate aceste corpuri s-au desfășurat.

Această presupusă stare de evoluție a universului – ca ipoteză, mai acceptabilă decât altele din cauza *simplicității* și *utilității* ei – nu conține *nimic* în sine care să fie contra ordinii din lume sau contra *finalității* din ea și nici contra

unei Divinități creatoare a acestei ordini. Ea constată, doar, această ordine și încearcă să o explice prin procedee mecanice, presupunând că *deja dată* o materie primă care, dotată cu mișcare, a avut, în timp, acest curs de desfășurare și aceste trepte de evoluție sau înfățișare. Cine e Creatorul acestei materii și al acestor legi ale mișcării, teoria evoluției cosmice nu ne spune.

Noi am arătat, însă, când am dezbătut această problemă, la formularea argumentului cosmologic, că ea ne duce, în ultimă instanță, la ideea de Dumnezeu.

Că actul creației e în afară de timp, în ceea ce privește *Creatorul*, dar în timp – și deci supus evoluției – în ce privește creația, aceasta este o problemă ce se poate discuta, ideea de Dumnezeu fiind nu numai compatibilă cu ambele fețe ale problemei, dar și necesară soluționării ei. Căci fără creație, fără acest prim element dat: *materia*, asupra căreia să se manifeste legile evoluției, evoluția singură nu ne spune nimic. Materia, odată dată, ca și legile ei care o dirijează și o ordonează, e ușor să se imagineze o modalitate de explicare, cum este cea a lui Laplace sau a altora. Dar întrebarea este: *de unde* provine această materie și legile în virtutea cărora s-au desfășurat procesele de evoluție din care au rezultat toate universurile, ca și lumea noastră? Această întrebare rămâne nedezlegată sau, în orice caz, arbitrar și insuficient dezlegată fără ideea unui Dumnezeu creator al materiei ca și al legilor ei de evoluție.

De aceea toate teoriile referitoare la originea și promovarea Universului au făcut și fac apel, implicit sau explicit, la puterea creatoare a lui Dumnezeu, așa cum a fost cazul cu toți vechii și noii filosofi și astronomi care au căutat, în afară de afirmațiile peremptorii ale convingerilor religioase, să dea



o explicație rațională asupra originii lumii. De la vechii filosofi ionieni, Thales, Anaximene și Anaximandru, care, primii, au încercat o explicare pur rațională a lumii și care cereau de la zei puterea animatoare a materiei; și până la cugetătorii mai noi care, ca Descartes sau Laplace, încearcă același lucru, deosebirea (ca poziție, cel puțin) nu e prea mare. În ultimă instanță, tot la puterea creatoare a lui Dumnezeu apelează evoluționiștii de azi, ca și hiolozoiștii de odinioară, chiar dacă termenul de „haos” nu ține să aibă aceeași semnificație la unii, ca la ceilalți. În această privință e edificatoare declarația pe care o face marele astronom francez Faye, continuatorul și remaniatorul sistemului lui Laplace, spre a-l pune în concordanță cu noile cerințe ale științei.<sup>171</sup> „Descartes și toți cei ce au încercat să explice universul, încep, implicit sau explicit, prin intervenția unei puteri creatoare, căci ei iau, ca și noi, drept punct de plecare o stare de lucruri, haosul, de care este imposibil a ne face o idee prin legile naturii... Este ușor de zis că universul este o serie indefinită de transformări, că tot ceea ce vedem noi rezultă logic dintr-o stare anterioară, fără să vedem cum o stare anterioară a putut ajunge la imensa difuziune, la acel haos de unde desigur că a ieșit starea actuală. Trebuie început, deci, de aici, cu o ipoteză și de cerut lui Dumnezeu, așa cum a făcut Descartes, materia împrăștiată și forțele care să o guverneze”.<sup>172</sup> Fără acest apel, atari ipoteze iau drumul de la jumătatea căii, lăsând cealaltă jumătate neștiută, sau știută din alte surse decât cele ale ipotezei în cauză. Cazul e același și pentru Laplace. Ipoteza lui nu exclude existența lui Dumnezeu Creatorul și nici măcar intervenția Lui în pro-

cesul de naștere al Universului; numai că el consideră această intervenție de altă manieră decât antecesorii săi. Acest lucru îl recunoaște și mărturisește *Henri Poincaré*: „Sistemul solar ne prezintă spectacolul unei perfecte armonii. Orbitele planetelor sunt toate aproape circulare; toate sunt aproape în același plan, pe care toate îl parcurg în același sens. Aceasta nu poate să fie efectul hazardului. S-ar putea deci presupune că o inteligență infinită a stabilit această ordine, la început, odată pentru totdeauna. Acest fel de a privi lucrurile pare să nu mai satisfacă însă astăzi. Sunt, desigur, și astăzi mulți oameni care socotesc pe Dumnezeu Creatorul drept o ipoteză necesară – și Poincaré însuși se numără printre aceștia<sup>173</sup> – dar ei nu mai concep intervenția divină în același fel cum o concepeau antecesorii lor; Dumnezeu lor este mai puțin arhitect și mai mult matematician; și rămâne atunci de explicat doar prin ce mecanism el a tras ordinea lumii din haos. De acest fel este și raționamentul lui Laplace”. Este evident, deci, că acestui raționament al lui Laplace nu-i este străină ideea de Dumnezeu, idee care și stă la baza ipotezei sale asupra formării Universului. Așa că povestea cu faimosul și insolentul răspuns pe care Laplace l-ar fi dat lui Napoleon în legătură cu absența lui Dumnezeu din sistemul său se dovedește a fi o simplă... poveste<sup>174</sup>.

<sup>173</sup> Marele matematician francez continuă a fi prezentat și socotit între agnostici, ba chiar între ateii. În realitate, el a fost unul dintre acei „care simțeau pe Dumnezeu în ordinea Universului”, după cum afirmă biograful său E. Lebon. Vezi: Senderens, Op.cit., p.88.

<sup>174</sup> Se pare, de altfel, că un astfel de răspuns n-a fost dat niciodată de Laplace. Așa rezultă din spusele marelui contemporan și discipol al lui Laplace, Faye, care tăgăduiește veracitatea anecdotei și ține să precizeze: „Știu de la Arago că Laplace, avertizat, cu puțin timp înainte de moartea sa, că această anecdotă urmează să fie publicată, a intervenit pe lângă acesta, cerându-i suprimarea”. După Senderens, Op.cit., p.88

<sup>171</sup> I.B.Senderens, „Apologie scientifique”, ed.1921, Paris, Gigord, p.90.

<sup>172</sup> H.Faye: „L'Origine du monde”, pp.253-254. Cit.după Senderens, Op.cit., p.90.



Dacă un astfel de răspuns a fost dat, totuși, el avea alt sens și alt conținut decât cel care i se atribuie. Anecdota spune, anume, că la întrebarea lui Napoleon asupra lipsei lui Dumnezeu din sistemul său, Laplace ar fi răspuns că n-a avut nevoie de o atare ipoteză. Or, observă Faye, Laplace n-a spus niciodată așa ceva. Căci nu pe Dumnezeu îl trata el ca ipoteză, ci intervenția directă a lui Dumnezeu, invocată de Newton pentru corectarea lacunelor sistemului său. Aceste lacune nemaifiind posibile în sistemul imaginat de Laplace, nu mai era nevoie nici de intervenția lui Dumnezeu, „care să repună planetele în orbitele lor”, cum credea Newton. În acest sens numai intervenția lui Dumnezeu era de prisos în sistemul lui Laplace, dar nu și în actul de creație a materiei, ca și a legilor ei de organizare, pe care se întemeia, în fond, și ipoteza laplaciană.

Căci, în definitiv, faptul că Dumnezeu a intervenit numai la început și numai într-un singur punct al acestui proces, adică în actul inițial al creației, declanșând procesul evoluției, sau a prezidat și intervenit în fiecare din etapele acestui proces, nu e esențial pentru problema noastră. Părerile sunt împărțite aici și în sânul teologiei, nu numai în cel al cugetării laice. Mulți dintre cugetătorii bisericești – și unii dintre ei de mare vază, ca Toma D'Aquino, bunăoară – cred că e mai compatibil cu Ființa Divină ca numai actul creației prime să fie atribuit și rezervat lui Dumnezeu, drept cauză primară, rămânând ca toate procesele ulterioare să se explice prin cauzele secundare, care sunt legile ce decurg din această cauză primară. În acest caz, s-ar lăsa joc liber întregului proces mecanic, presupus de ipoteza evoluționismului cosmic, fără a se rupe legătura cu Dumnezeu, creatorul materiei prime și al legilor evoluției. Teza aceasta nu are ni-

mic antireligios în ea; și nici chiar anticreștin. Acest caracter îl capătă numai atunci când, rezervându-se Divinității actul creației, se caută *excluderea* Ei totală din actul evoluției. Așa face *Deismul*, care, în fond, este o variantă a ateismului. Căci a exclude total pe Dumnezeu din mersul lumii pe care El a creat-o, este egal cu a face fără sens și fără obiect actul creației însăși. Dar această excludere nu pornește din vreun motiv științific oarecare, evoluția negăsind nici un impediment sau inconvenient în conceptul creației. Motivele care tind să creeze o stare de incompatibilitate între acești doi termeni sunt mai mult de ordine polemică-practică, decât teoretică. Se caută anume *anularea religiei*, a cărei rațiune de a fi încetează, într-adevăr, în cazul când între creatură și creator nu mai există nici o legătură. Acest fel de a privi problema, în afară de faptul că nu are nici o bază științifică, e și cu totul în afară de problema noastră. Privind obiectiv și fără nici un ingredient teologic, conceptul evoluției nu exclude pe cel al creației. Căci chiar dacă mărginim creația la cauza primă și rezervăm evoluția cauzelor secundare, prin aceasta nu am exclus cu totul intervenția cauzei prime în desfășurarea procesului evoluției. Fiindcă, după cum vom vedea, evoluția însăși nu se poate explica, decât prin permanenta prezență a Divinității în lume, prezență care nu este alta decât ceea ce noi numim: *finalitatea din ea*.

Deci, chiar și sub prismă evoluționistă, lumea nu pierde originea sa creaționistă, cu toate urmările care decurg din actul creației. Fiindcă, încă o dată, lucru pe care ținem să-l accentuăm, prin faptul că putem descifra și *mecanic* procesul de desfășurare în timp al actului incipient al creației, nu urmează că ne și putem dispensa de această forță începătoare a creației. Ea e prezentă în toată această desfășurare,



fie prin legile pe care ea ni le-a dat, fie prin scopurile pe care le urmărește. „Creație din nimic” nu înseamnă și creație *pentru nimic*, chiar dacă acest ceva, către care se desfășoară, către care evoluează actul creației, nu se poate descrie prin latura mecanică pe care o oferă înțelegerii noastre cauzele secundare, care înlesnesc această evoluție. Această desfășurare are, evident, un sens, o țintă către care merge, către care evoluează. Sens care e *unic* și dat odată cu creația. Împlinirea lui depășește însă natura creând *istoria*. Descrierea lui depășește și natura și istoria, interesând *cultura*, *mântuirea*, *religia*. Dar nu cu acest sens al evoluției se ocupă teoriile mecaniciste-evoluționiste. Ele vor să găsească, în legile care cârmuiesc astăzi universul fizic, nu numai legile lui de totdeauna, dar însăși legea sau legile lui de origine. Întreprindere grea și riscantă, desigur, dat fiind caracterul *ipotetic* și *statistic* pe care-l au în concepția de astăzi legile, chiar cele mai „absolute” dintre ele. De aceea toate aceste teorii asupra originii și formării universului nu sunt decât ipoteze, mai mult sau mai puțin probabile, după cât este mai extinsă sau mai restrânsă masa de fenomene asupra cărora ele încearcă să dea o explicație mai mult sau mai puțin plauzibilă. De aici și mulțimea teoriilor, care au pretenția de a fi cât mai aproape de adevărul lucrurilor. Dintre ele cea mai acreditată astăzi este teoria cosmogonică, așa-zisă a lui *Laplace*,<sup>175</sup>

<sup>175</sup> Așa-zisă a lui Laplace, fiindcă în realitate nu mai este a lui datorită multelor remanieri, acomodări și schimbări ce i s-au adus, spre a fi pusă de acord cu noile descoperiri în domeniul astronomic. Primele corecturi i le-a adus compatriotul și urmașul său, ilustrul astronom *Henry Faye*, spre a o pune de acord cu mișcările retrograde ale celor 4 sateliți ai lui *Uranus* și a celui ale lui *Neptun*, ca și cu unele din datele termodinamicii, și unele și altele necunoscute lui Laplace și incompatibile sistemului său. Schimbările aduse de Faye teoriei inițiale a lui Laplace au fost însă atât de mari, și între ele tre-

teorie construită pe principiul heliocentrismului lui *Copernicus-Galilei* și pe legea gravitației universale a lui *Newton*. Mai comodă și mai curentă decât altele, ea nu este totuși singura care să reclame dreptul de a conține adevărul. Alături de ea sunt atâtea altele, care se proclamă drept deținătoare ale adevărului. Astfel sunt ipotezele lui *Wolff*, *Henry Faye*, *Norman Lokyer*, *Du Ligondes*, *De Foulton*, *Van See*, *Emile Bélot*, *H. Darwin*, *E. Schuster*, *Svante Arrhenius*; apoi cele mai noi ale lui: *Arthur Eddington*, *Jeans James*, *Einstein*, *Abatele Moreux*, *Abatele Lemaitre*, și alții. Și ceea ce e mai interesant, e că în noile teorii asupra Universului și originii lui s-au părăsit până și elementele de temelie ale vechilor sisteme. Spațiul tridimensional euclidian, care era și cel newtonian și laplacian, a fost înlocuit cu spațiul cvadridimensional einsteinian; vechiul „spațiu mecanic” care domina în vechea teorie laplaciană, a fost înlocuit cu „câmpurile magnetice”, rezultate din noua concepție asupra constituției atomului și a masei etc. ceea ce dovedește, încă o dată, cât de relative sunt toate aceste ipoteze asupra evoluției probabile pe care a suferit-o Universul, asupra căruia rămâne doar ca singură dată sigură faptul că, oricum ar fi

buie socotită și o mai vie accentuare a factorului divin în actul incipial al sistemului — acea faimoasă stare de haos presupusă de Laplace — încât în Franța nu mai este denumită astăzi decât ipoteza Laplace — Faye (Vezi: *Guibert et Chincholle: „Les origines”, p. 36*), după cum în Germania ea poartă demult denumirea de ipoteza Kant-Laplace. Aceasta, avându-se în vedere marea asemănare dintre ideile din „*Allgemeine Theorie des Himmels*” a lui *Immanuel Kant* cu cele din „*Exposition du Système du monde*” a lui Laplace. Alături de Faye și-au adus corecturile lor și alți astronomi — între alții, ilustrii *Wolff* și *Leverrier* — și alții după dânsii, încât toată teoria lui Laplace ne amintește de soarta mitică corăbii a lui *Tezeu*, care și astăzi e arătată călătorilor prin Grecia, dar din care, mereu cârpită și înlocuită, nu s-a mai păstrat decât numele și nimic din vechiul vas al al legendarului erou helen.



cugetată această evoluție, ea trebuie să înceapă cu un act de creație.

Asupra acestui fapt sunt de acord, în teoriile lor, Kant ca și Descartes, Laplace ca și Faye, Secchi ca și Wolff, Abatele Moreux ca și Henri Poincaré, Arthur Eddington ca și Abatele Lemaître.<sup>176</sup> Deci nu numai că nu poate fi vorba de o stare de contradicție sau ostilitate între creație și evoluție, ci mai degrabă de o necesară completare a uneia prin alta, evoluția implicând creația, aceasta din urmă explicând-o și facilitând-o pe cea dintâi. Care fel de evoluție se crede obligată să excludă creația, vom vedea, când vom discuta problema în sânul lumii organice. Deocamdată, în cadrul celei anorganice, a Universului fizic, crearea Universului se împacă și cu evoluția lui. Rămâne în discuție doar problema dacă actul creației trebuie circumscris numai la crearea materiei și legilor ei, lăsate apoi la propria lor dezvoltare, sau că el s-a manifestat în permanență, sau și numai în anumite etape din această realizare, în timp, a actului unic al creației. Dar, indiferent de felul în care s-ar rezolva această chestiune, controversată, de altfel, și în lumea teologică, ca și în cea științifică<sup>177</sup>, ea nu infirmă necesara concordanță, care

<sup>176</sup> Guibert et Chincholle: „Les Origines”, p. 55.

<sup>177</sup> În lumea teologică, dacă cei mai mulți dintre scriitorii bisericești sunt pentru interpretarea ad litteram a textului Genezei, cerând intervenția actului creator în fiecare dintre cele 6 zile ale creației, nu lipsesc nici acei care reduc această intervenție numai la crearea cerului și a pământului, adică a „materiei” și „ideilor”, a „prototipurilor” sau legilor din care s-a dezvoltat și s-a format apoi lumea concretă a stihilor și exemplarelor, cum învățau între alții Sf. Grigorie de Nissa și F. Augustin. După cum alții dintre ei vorbesc despre „creație” numai atunci când e vorba de materie, viață și suflet și pentru care Geneza întrebuințează cuvântul „barah”, și nu și de celelalte înfățișări și formațiuni ale realității, care s-au plăsmuit, numai – „asah” e cuvântul Genezei – din primele elemente create. După cum sunt alții care, ca Toma D'Aquino, atribuie cauzei primare, deci lui Dumnezeu, numai actul

nu este în funcție nici de geocentrismul aristotelico-ptolomeic, nici de cel al unicității sau pluralității lumilor create și locuibile.<sup>178</sup> Căci, cu toată răsunătoarea și radicala schimbare pe care a adus-o noua<sup>179</sup> concepție heliocentrică față de cea geocentrică, curentă lumii și culturii creștine din Evul Mediu, noua concepție nu excludea cu totul pe cea veche,

inițial al creației, iar restul, cauzelor secunde sau legilor cu care au fost dotate spiritul și materia. La fel, în lumea științifică, unii admit prezența unei inteligențe supreme la crearea materiei și mișcării – a acestei nebuloase primitive din care s-a născut Universul, ca Laplace, alții, ca Newton și Kepler, văd și cer necesara permanență și prezență a acestei Divinități creatoare în tot decursul procesului de desfășurare a Universului; alții, ca Pascal, concep pământul ca un dar permanent al grației divine, dincolo de spațiile reci și infinite ale Universului fizic, iar alții, ca Flammarion și Arrhenius, vorbesc de permanenta creație a lumilor, care veșnic nasc, în locul celor ce mereu dispar...

<sup>178</sup> A lumilor „locuibile”, dar nu și locuite. Căci locuibile pot fi și alte planete – întrucât îndeplinesc condițiile climatice, atmosferice și de stabilitate necesare. Întrebarea este, însă, dacă acestea sunt și locuite. Și după ultimele concluzii ale științei se pare că nu, cu toate divagațiile și fanteziile care se țin în jurul planetei Marte. Iată ce scrie în această privință filosoful Henri Bergson, rezumând părerile științelor exacte de astăzi asupra problemei: „Dacă este adevărat că viața n-a putut să apară decât într-un sistem planetar cu orbite evasiceculare, unde condițiile cosmice de permanență și stabilitate se găsesc realizate, iar, pe de altă parte, un astfel de sistem planetar constituie în natură un accident excepțional, așa cum și este Universul nostru, după ultimile date ale astronomiei și fizicii moderne, atunci viața n-a existat și nu va exista, decât pe acest sistem planetar și în el, numai pe pământ”. (H. Bergson: L'évolution créatrice), de altfel, problema pluralității universurilor nu implică nici un element contra creației și nici a Divinității, după cum a arătat-o deja Giordano Bruno; după cum această pluralitate n-ar veni neapărat în contradicție cu doctrina creștină a creației și a grației, nici chiar dacă aceste lumi ar fi locuite – după cum s-a străduit să arate aceasta marele astronom, iezuitul Secchi. A se vedea asupra acestei chestiuni: Senderens: „Apologie scientifique”, p. 442-456. și Abatele Th. Moreux: „Les autres Mondes sont ils habités?”, Paris, Doin, p. 150.

<sup>179</sup> „Nouă” e un fel de a zice, fiindcă, de fapt, concepția aceasta nu era necunoscută lumii vechi. Din contra, ea era curentă școlilor filosofice mai



după cum nu excludea nici ideea creației și nici pe cea a grăției. Și dovada asupra primului punct a făcut-o, imediat după Copernicus, marele astronom danez, întemeietorul astronomiei experimentale, *Tycho Braché*, care a arătat că nu e necesară numaidecât părăsirea poziției centrale a pământului față de soare pentru a explica cu aceeași exactitate mersul fenomenelor cerești ca și în teoria heliocentrică a lui Copernicus. De altfel, ipoteza canonicului Copernicus, apărută cu aprobarea Papei Paul al III-lea în 1543, nu avea nimic anticreștin și nici anticreaționist în ea, cum nu au așa ceva nici cele mai multe din teoriile astronomice referitoare la originea și dezvoltarea universului fizic care s-au clădit ulterior pe ipoteza copernicană.

Problema evoluției în raportul ei cu creația devine mai complicată, însă, când e vorba de *viața organică*. Să fi trecut, adică, și lumea organică, adică *viața organizată*, prin tot acest proces al unei evoluții mecanice, începând, deci, de la

---

vechi, celei pitagoreice îndeosebi, care se ocupa cu matematicile și astronomia, iar Philolaos, ca și Aristarh, au aceleași concepții heliocentrice. Abia de la Aristotel încoace s-a încetățenit mai mult concepția geocentrică în detrimentul celei heliocentrice, pătrunzând astfel și în patrimoniul culturii Evului Mediu – și, ca atare, acceptată și de cercurile teologice, fără a fi avut, însă, cândva, tărnie de dogmă. Adversara cea mare a noii concepții, ieșită, de altfel, din spiritul unui credincios catolic care a fost canonicul Copernicus, nici n-a fost biserica sau teologia creștină, ci astronomia laică a școlii din Padua care, condusă de ilustrul Cremonini, a și dus mai târziu cunoscuta campanie contra lui Galilei. Așa că noua concepție heliocentrică nu era chiar atât de nouă pe cât se crede și nici chiar atât de anticreștină pe cât se spune. Mai ciudat e faptul că se atribuie concepției creștine o ipoteză de origine și factură păgână, cum e cea a lui Aristotel-Ptolemeu și i se contestă cea de origine și inspirație creștină, cum e cea a lui Copernicus-Galilei. A se vedea asupra acestei chestiuni: *P.P. Negulescu: „Filosofia Renașterii”, vol. I, Școala din Padua – Cremonini și Galileu, p. 134 ș.u.; Victor Monod: „Dieu dans l'univers”, cap. „Le Cadre newtonien”, p. 123 ș.u. și I. Gh. Savin: „Creștinismul și gândirea contemporană”, pp. 31-35.*

forme simple spre a ajunge la altele mai complicate, creând, astfel, toată această ordine și armonie care e obiectul admirației noastre, fără necesara intervenție a unei inteligențe supreme, orânduitoare și diriguitoare a ei? Evoluționismul crede că poate răspunde *da*. Ordinea din lume e rezultatul *mecanic* al aceluiași lent proces de evoluție al materiei care s-a organizat de la sine, ca și în lumea anorganică, printr-un joc firesc de acțiuni și reacțiuni între mediu și viață, între funcție și organ.

Dintre temeiurile care se aduc în sprijinul acestei afirmații, două par a fi cele mai determinante.

1) *Variabilitatea tipurilor*, care implică și *evoluția* lor. Formele de viață organizată variază sub ochii noștri, sub diferite condiții de mediu sau necesități de trai. Astfel, clima schimbă culoarea pielii, ca și calitatea și culoarea părului; la unele animale ea le încetinește sau le accelerează creșterea. Schimbă culoarea sau forma la unele plante, animale și chiar oameni. Oamenii albi din regiunile temperate devin bruni la ecuator și invers. Căinii transportați la pol își schimbă culoarea și calitatea părului. Plantele de la tropice își modifică în parte vegetația într-un alt climat. Anumite organe ale viețuitoarelor apar sau dispar, își accelerează creșterea sau se atrofiază după mediul unde trăiesc și necesitățile la care sunt supuse etc. Deci *variabilitatea* vieții și a viețuitoarelor e în strânsă legătură cu configurația mediului și vizibil influențată și condiționată de acesta.

2) *Transmisibilitatea modificărilor*. Modificările astfel obținute se pot fixa și transmite urmașilor prin *ereditate*. Astfel se nasc tipuri și forme noi de viețuitoare și organisme. Nu se pot, deci, explica diferențele dintre rase, clase și specii prin acțiunea mediului și necesităților de viață? Nu s-ar pu-



tea presupune că, la origine, a fost o singură clasă, sau un număr restrâns de specii ori clase care s-au diferențiat prin mediu, timp și ereditate? Și nu se poate duce această nediferențiere cât mai adânc în timpurile vechi, ajungându-se la originea comună a organismelor diferențiate în timp sub *influența mediului și a necesităților de viață* cărora ele li s-au adaptat și nu a unui plan care le-a fost prescris și cărora ele s-au conformat? Aceasta este teza evoluției transformiste mecaniciste, opusă tezei creaționiste sau celei evoluționiste finaliste, ceea ce în fond e același lucru.

La această supoziție au ajuns întâi Lamarck<sup>180</sup>, prin accentuarea și invocarea *necesităților de viață și a influenței mediului*; și apoi Darwin, cu teoria *luptei pentru existență și a selecției naturale*; și unul și altul admitând transmiterea

<sup>180</sup> Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) naturalist francez care prin lucrarea sa „Philosophie zoologique”, publicată în 1809, a pus bazele teoriei transformiste. Ignorată pe timpul lui Lamarck, teoria ajunge celebră cu 50 de ani mai târziu, odată cu apariția cărții naturalistului englez Charles Darwin (1809-1882) „L'Origine des espèces” în 1859, deci exact la 50 de ani de la apariția cărții lui Lamarck. Așadar, adevăratul întemeietor al teoriei transformiste este naturalistul francez, iar nu Darwin. La drept vorbind, adevăratul autor al teoriei a fost naturalistul francez De Maillet, ai cărui continuatori au fost: Lamarck – cel mai profund; Goethe – cel mai îndrăzneț; și Darwin – cel mai ingenios, dar și cel mai norocos dintre ei. Vezi Senderens, „Apologie scientifique”, p.205. Mai norocos, nu numai pentru că a concentrat asupra sa toată faima care revenea și predecesorului său francez, dar și pentru că a luat-o și pe aceea a contemporanului său Alfred Russel Wallace care, deși a ajuns exact la aceleași idei ca și Darwin, pe baza acelorași vaste studii, pe care le-a făcut cunoscute publicului în același timp cu Darwin, totuși toată gloria a revenit acestuia din urmă; Wallace fiind socotit între discipolii lui Darwin, când – de fapt – era pe aceeași linie cu el. Poate că în defavoarea lui Wallace să fi lucrat mai vădita sa tendință spre finalitate decât spre mecanicitate, ca și mai pronunțata sa atitudine teistă, față de cea mai rezervată a lui Darwin. Faptul însă acesta este.

prin *ereditate* a calităților astfel câștigate. Teza lui Lamarck, vehement combătută de contemporanii săi și mai ales de compatrioții săi, între care ilustrul Cuvier, a făcut ca teza transformisto-adapționistă să fie abandonată. Aceasta, în mare parte și din cauza exemplelor – adesea imposibile – cu care Lamarck însuși, ca și adepții lui, căutau să-și illustreze teoria. Observațiile făcute de Darwin asupra selecției artificiale a plantelor și animalelor, cât și cele deduse de el din observațiile făcute asupra încrucișărilor dintre animale au fost de natură să reabiliteze însă vechea teorie, dându-i marele prestigiu pe care i l-a asigurat Darwin.

La noile considerații aduse de Darwin s-au adăugat apoi constatările aduse din lumea paleontologiei. Cercetându-se scoarța pământului, s-a constatat că flora și fauna de astăzi diferă mult de cea a timpurilor vechi. Că aceste diferențe, mici între epoci alăturate, sunt foarte mari între epoci îndepărtate. Că flora și fauna existentă în epoca primară sau secundară a dispărut în cea terțiară sau cuaternară și că, concomitent cu aceste dispariții, se constată și apreciable schimbări în condițiile mediului înconjurător. Și întrebarea firească era: cum se explică această deosebire frapantă între epocile mai îndepărtate și asemănarea între cele mai apropiate?<sup>181</sup> Răspunsul dat de Lamarck, ca și de Darwin, autorii ipotezei transformiste, a fost că speciile *s-au transformat unele în altele*, dispărând cele vechi odată cu schimbarea condițiilor de trai și rezultând altele noi, adaptate condițiilor schimbate ale mediului înconjurător.

Deci prin *necesități de viață și adaptare la mediu*, ca și prin *selecția naturală, provenită din lupta pentru existență și*

<sup>181</sup> J. Guibert: „Les croyances religieuses et les sciences de la nature”, pp.106-107.



prin fixarea prin ereditate a noilor aptitudini câpătate, organismele s-au complicat, variat și transformat, până s-a ajuns la numărul și forma speciilor de astăzi. [Desigur, acum chiar și elevii de liceu știu că în evoluția lumii genetice a avut un rol hotărâtor, atât prin asigurarea stabilității ereditare – un fond ereditar al speciei – cât și prin mutațiile genetice, accidente sau inovații în bagajul genetic al individului, care, practic, pot asigura progresul ori dispariția unei specii. Un exemplu simplu, din care se înțelege că genetica poate conviețui foarte bine cu teoria selecției naturale, este a unei mutații genetice benefice, care ajută individul. Individul astfel superior adaptat supraviețuiește și transmite urmașilor săi mutația genetică; care, în vreme, se generalizează și intră în patrimoniul speciei. Astfel, adesea, nu mediul este cel care determină transformarea individului, ci un accident genetic; mediul, însă, decide dacă accidentul e folositor sau nu. Un alt exemplu, din care se înțelege că genetica poate conviețui foarte bine cu teoria catastrofelor și cu transformismul, este istoria dispariției dinozaurilor. Șanții sunt astăzi unanimi în a pune la originea acestei dispariții un cataclism major. Schimbările de mediu au fost atât de dramatice și atât de rapide, încât au depășit capacitatea de adaptabilitate a speciei, iar timpul prea scurt nu a permis apariția mutațiilor genetice salvatoare. Astfel, majoritatea dinozaurilor au pierit. Totuși, dinozaurii zburători, mai mici și cu mobilitate net mai mare, au supraviețuit, transformându-se în păsările de azi. Genetica ar fi furnizat argumente excelente pentru dezbaterile apologetice a autorului; din păcate, însă, în anul 1943 această știință nu intrase în interesul public. – n.n.]. Și ca atare nu se mai poate vorbi – și nici nu mai e nevoie, de altfel – de un plan și de

o ordine intențională în lume, ordine și plan care să fi creat viețuitoarele și organele în forma lor de acum, în vederea unei funcții de îndeplinit, ci organele și viețuitoarele s-au format și au evoluat pe cale naturală, prin simplul joc al forțelor naturale care a și dus la ordinea actuală a lumii. Și fiindcă procesul acesta marchează o vădită trecere de la simplu la complex, de la animale inferioare către altele superioare, procesul a fost extins până la cele două extremități ale lui: incipient, la viețuitoarea compusă dintr-o singură celulă, faimoasa moneră a haeckelianismului; și final, la cea mai complicată formă a vieții: omul, care este cea din urmă etapă – dacă nu și ultima – a acestui lanț de evoluție.

Ce este adevărat din această ipoteză? Mai întâi, aceeași remarcă pe care am făcut-o când am vorbit de evoluția în lumea anorganică: evoluționismul transformist pleacă având, și aici, ca date deja anumite elemente care soluționează, în sâmbure, problema. Dincolo, dădea ca existentă materia și legile ei de dezvoltare. Dincoace, viața și legile ei de evoluare și organizare. Or, nici materia, nici viața nu se pot explica în afară de creație. Deci teoria transformistă pleacă de la creația, atât a materiei, cât și a vieții. Dar, dacă viața a trebuit să se adauge, cândva, materiei, printr-un act de creație, ea a putut să îmbrace și formele de evoluție presupuse de teoria transformistă, după cum putea să îmbrace și alte forme, care să se desfășoare numai în sânul acelorași specii de dinainte prescrise și fixate, cum presupunea aceasta marele Cuvier, sau cum o spune și mai recent cunoscuta teorie evoluționistă, dar netransformistă, a lui Delboeuf,<sup>182</sup> ca și cea, cu totul recentă, a lui Louis Vialleton, profesor de

<sup>182</sup> J. Guibert: „Les croyances religieuses et les sciences de la nature”, p.108.



anatomie la Universitatea din Montpellier. [Termenul „recent” se referă aici la vecinătatea anului 1943. – n.n.]. Teoria aceasta, care împacă evoluționismul cu creaționismul, satisfăcând și stabilitatea speciilor, admite că la început viața a apărut sub forma unei germinații generale a unui infinit număr de specii. Multe din aceste specii au dispărut, însă, neputându-se dezvolta. Din cele rămase au rezultat viețuitoarele de astăzi, care au evoluat de la formele lor primitive până la formele actuale. Deci se poate vorbi de o evoluție care se realizează în sânul acelorași specii și nu prin transformarea unei specii într-alta. Avem de-a face aici cu o concepție *pluralistă* asupra originii vieții, concepție opusă celei *moniste*, reprezentată prin adepții școlii lamarcko-darwiniste. Concepție pluralistă care își câștigă din ce în ce mai mulți adepți între reprezentanții de astăzi ai biologiei și fiziologiei. Însuși faptul că, iată, concepția liniară a arborelui genealogic este din ce în ce mai mult părăsită în avantajul unui trunchi cu foarte multe și variate ramificații a căror sușă comună, care leagă în sine cât mai multe specii, este situată din ce în ce mai în josul acestui presupus trunchi al vieții, ne dă indicația că noile concepții biologice se îndreaptă mai mult către *pluralismul speciilor originale* decât către monismul transformist al speciilor, derivând dintr-o unică sursă comună. Studii din ce în ce mai asidue, cum sunt, între altele, cele ale lui L. Vialleton, între care și acel faimos rechizitoriu asupra doctrinei transformiste din: „L'Origine des êtres vivants”, tinde să reducă această ipoteză la ceea ce este, într-adevăr, astăzi, pentru știință: „o simplă iluzie transformistă”, după expresia lui Vialleton însuși.<sup>183</sup> [Acum știm

<sup>183</sup> Cele patru tablouri ale arborelui genealogic prezentate în citata lucrare a lui Vialleton (la pp. 179, 181, 183 și 186) indică direcția către care

că Dumnezeu nu a „fabricat” toate speciile ca atare, deodată, ci a creat codul genetic fundamental din care, prin aplicarea legilor evoluției și mutației, apare întreaga diversitate a florei și faunei actuale. – n.n.].

Dar în afară de aceste considerente generale, fapt este că transformismul dă naștere unor foarte serioase obiecții ridicate de unii dintre cei mai autorizați reprezentanți ai științelor de specialitate care se ocupă cu problema vieții, cum sunt: biologia, fiziologia, embriologia, ca și zoologia sau botanica, ca să rămânem la vechea nomenclatură a științelor care se ocupă cu natura organică. Și iată numai câteva dintre aceste obiecții. Conform teoriilor transformiste, factorii determinanți ai evoluției sunt: influența mediului și adaptarea la mediu, lupta pentru existență, selecția naturală și ereditatea. Nici unul dintre acești factori și nici toți la un loc nu explică însă, în măsură suficientă, nici diversitatea, nici perseverența speciilor și nici diversitatea și complicata funcționare a organismelor.

a) *Adaptarea la mediu*, factorul îndeosebi accentuat și valorificat de lamarckianism, nu explică suficient variațiile

se mișcă astăzi noua concepție a evoluționismului. Iată, de altfel, cum se exprimă Vialleton asupra teoriei transformiste: „Există, desigur, o evoluție. Schimbările succesive marchează diferite perioade ale istoriei lumii, ca și cele ale formării unui individ. Această evoluție nu este însă rezultatul unui transformism mecanic, ci realizarea ideilor creatoare, realizare obținută cu concursul unei infinități de factori, printre care acei ai transformismului mecanic nu au decât o foarte mică parte.” „Transformismul poate să explice variațiile secundare ale speciilor formale, dar nu și originea acestora din urmă. Cuvântul *creație*, care a fost izgonit din vocabularul biologiei, trebuie să-și reia locul, cel puțin pentru a învedera faptul că lumea ne-a fost dată ca un ansamblu coordonat – și deci voit – în orice moment și în orice parte am privi-o. Cuvântul *transformism* nu trebuie părăsit, pentru că el reprezintă o teorie a cărei neputință de a oferi ceea ce i se cere este vădită.” Louis Vialleton, Op.cit., pp.364-365.



organismelor, nici supraviețuirea unora în detrimentul altora, apariția și formarea organelor destinate funcțiilor. Că girafei i-a crescut gâtul lung pentru că l-a întins după smocul frunzelor din vârful palmierilor din pustiuri, după cum credea Lamarck însuși, sau că furnicarului i-a crescut limba lungă și subțire din cauza felului de alimentare, care constă în scoaterea furnicilor din gropile adânci și strâmte pe care acestea și le construiesc, sunt afirmații care nu se împacă nici măcar cu datele bunului simț, nicidecum cu cele ale rațiunii și realității. Căci a admite că gâtul girafei a crescut pentru că îl tot întindea după frunzele din vârfuri, ar trebui să admitem ca toate animalele, care trăiesc în aceleași locuri cu girafa, să aibă gâtul la fel de lung ca și ea, ceea ce, evident, nu e cazul. În ceea ce privește girafa, e sigur că până să-i fi crescut gâtul, spre a ajunge la frunzele din vârful palmierilor, ar fi trebuit de mult să moară din lipsă de hrană. Or, în cel mai bun caz, ar trebui să admitem, pentru menținerea în viață a girafei, explicația că palmierul n-a fost dintru început așa de înalt, ci că el și-a înălțat treptat frunzișul în aceeași măsură în care s-a lungit și gâtul girafei! Sau iarăși, ca să luăm un alt exemplu, tot din același cadru al adaptării la mediu și al lozincii că „funcția creează organul”, în cazul în care coada s-a dezvoltat la unele animale, care trăiau prin păduri, prin agățarea de pomi, cum și vedem că este cazul la unele specii de maimuțe, nu știm dacă și când elefantului i-a folosit coada la această funcție impusă de mediu. Iar dacă acest organ e redus la minimum la actualul elefant, și aceasta, probabil, prin neîntrebuințare, conform teoriei organelor atrofiate prin lipsa de uzaj, ar trebui să se admită atunci că ea va fi fost folosită în acest scop la strămoșii elefantului, deci la mamuții și mastodonții gigantic! Ceea ce, evident, e nu numai absurd, dar și ridicol.

Principiul adaptării e și mai greu de aplicat și de explicat însă, când e vorba de strălucitorul penaj care împodobește coada păsării paradisului, a cocoșului de munte sau chiar a familiarului păun, și cărora acest penaj nu le folosește nici la zburat, nici la agățat, ci în cu totul alte scopuri pe care le au de îndeplinit ele în viață. Și deși explicarea sub unghiul finalității duce de atâtea ori la absurd și poate și la ridicol, este cert că în cazuri ca acestea o explicație acceptabilă cu greu se poate căpăta în afară de prezența și ingerința finalității în lume.<sup>184</sup>

Deoarece conformarea și chiar prezența celor mai multe organe nu poate fi explicată prin simpla adaptare la mediu. Această explicație este destul de hazardată uneori, și cu totul ineficace alteori. Și dacă, după vorba lui Voltaire, nasul n-a fost dat omului pentru a-i servi la purtatul ochelarilor, după cum ar pretinde o destul de naivă teologie, e totuși sigur că nasul nu s-a dezvoltat pentru că a tot fost șters și suflat, după cum, cu o plastică ironie, observă Bergson! Și, după cum gâtul girafei n-a crescut prin întinsul după frunzele palmierilor, nici coada elefantului n-a descrescut prin neagățatul de crengile copacilor. Aceste organe s-au născut din alte pricini decât simpla acțiune a mediului sau reacțiune față de el. Odată născute însă, dezvoltarea și conformarea lor a depins și depinde și de mai îndelungata sau mai scurtă lor întrebuințare, cea dintâi dându-le o mai mare dezvoltare și aptitudine, după cum puțină lor întrebuințare sau totala neîntrebuințare putea să ducă la deformare sau chiar la atrofiere.

<sup>184</sup> A se vedea R. Broom: „Les Origines de l'homme”, Payot – Paris, 1934, cu interesante considerații asupra unei finalități spirituale în cazuri din acestea, unde influența strict mecanică a mediului e absolut incapabilă de a da o explicație. Pag. 197 și urmât. Capit. VIII.



Lucrul este arhicunoscut în cazul păsărilor domestice care, nemaifiind specializate în zboruri lungi și dese pentru căutarea hranei, au devenit mai greoaie la zburat, fără a prezenta, însă, atrofierea organelor de care se și pot folosi la caz de nevoie. Sau după cum este cazul cârțiței, ori a peștelui de caverne, *amblyopsis*, care, deși au ochii normal constituiți, îi au, totuși, ascunși sub piele, cu nervul optic însă atrofiat.<sup>185</sup> Ceea ce nu înseamnă că lumina e cea care creează ochiul, ci că organul, odată creat pentru un anumit scop, dacă nu și-l mai îndeplinește, se diminuează și se atrofiază în avantajul altor organe, care preiau asupra lor și funcția organului scos din întrebuințare. Cum este, spre exemplu, cazul cu simțul tactil sau al auzului, care înlocuiesc pe cel al văzului, când acesta lipsește. Când, însă, condițiile de viață cer reintrarea în funcție a organelor deja existente, ele revin la starea normală de funcționare, cum este cazul cu micul batracian „Proteus” care, trăind în grote, rămâne în stare nedevelopată de mormoloc și total decolorat, readus însă la apă și la lumină, el se dezvoltă în chip normal, reluându-și forma naturală a corpului și propria-i culoare verde.<sup>186</sup> Ceea ce dovedește că mediul, ca și folosința sau nefolosința, pot diminua și atrofia un organ, dar *nu-l pot desființa, după cum nici nu-l pot crea*.<sup>187</sup> Că, totuși, anumite organe dispar – și, deci, nici nu mai au întrebuințare – pro-

cesul se datorează altui fapt. Și anume faptului că organul în cauză și-a îndeplinit misiunea pe care a avut-o de îndeplinit, deci nu mai are vreo întrebuințare. Neîntrebuințarea e aici un „post hoc” și nu un „propter hoc”, și numai prin prea cunoscuta greșeală logică a schimbului pozițiilor se poate lua efectul drept cauză, vorbindu-se de dispariția organului din lipsa de întrebuințare. Cazul e notoriu la atâtea organe care dispar în organismul nostru de la o anumită vârstă, însă după ce și-au îndeplinit menirea, iar acesta va fi fost cazul și la dispariția altor organe, ca și ale unor specii.

O categorie cu totul interesantă sub raportul adaptării sau influențării mediului o reprezintă și fenomenele așa-zise de *dimorfism sexual*, care nu se poate explica prin acțiunea mediului și nici prin vreo reacție față de el. Astfel este cazul cu configurația atât de deosebită între femelă și mascul la specia de licurici „*Lampyrus noctiluca*”, la care singur bărbatul are aripi, în schimb numai femela luminează. După cum, la fel, e cazul cu arthropodul „*Chondracanthus Gibbosus*”, la care nu numai că masculul e de 20 de ori mai mic ca femela, dar conformația lor e atât de deosebită, încât nu se aseamănă deloc unul cu altul. Și dacă nimeni nu se gândește a-i plasa în specii diferite, iarăși nimeni nu se gândește a mai vorbi aici de influențe ale mediului, care este totuși același, asupra dezvoltării organismelor, care sunt atât de frapant deosebite.<sup>188</sup>

De altfel, însăși *existența diferită a sexelor constituie un dimorfism* pe care nu-l poate explica nici o influență a mediului și nici un alt factor natural cunoscut sau necunoscut, din care cauză toate studiile transformiste trec sub tăcere

<sup>185</sup> Louis Boule: „Facteurs du transformisme – Non-utilisation des organes”, în „Essai d'une Somme catolique contre les Sans-Dieu”, Paris, 1936, p.153.

<sup>186</sup> Ibidem, p.157.

<sup>187</sup> Eduard von Hartmann: „Le Darwinisme”, Paris, Alcan, 1905, p.115. Că lipsa de folosință nu poate duce, nici într-un caz, la totala dispariție a unui organ, o recunoaște Darwin însuși.

<sup>188</sup> Louis Boule: „Essai d'une Somme catolique contre les Sans-Dieu”, p.158.



această enigmatică problemă a diferențierii sexuale, fără a se mai încerca vreo explicație oarecare.<sup>189</sup>

La capitolul adaptării la mediu se înscriu, de obicei, și fenomenele de *mimetism*, cu care transformismul caută să explice o parte din schimbările suferite de organisme și viețuitoare, și care n-ar fi decât simple procese de adaptare la mediu. Unele viețuitoare copiază sau *mimează* natura, zice teoria – de aceea și denumirea de *mimetism* – spre a se ajuta sau spre a se salva, prin asemănarea sau confundarea cu ea, de primejdia de a fi distruse de alte viețuitoare. E o formă de luptă pentru existență prin mimarea naturii înconjurătoare. Această adaptare mimetică la mediu implică variații, care, contractate *întâmplător* de o viețuitoare, sunt transmise generațiilor viitoare prin ereditate, ajungându-se, astfel, la crearea de noi calități, și deci, noi specii de viețuitoare. Transformiștii vor să facă din mimetism unul dintre factorii importanți și permanenți ai evoluției naturale. Însă, după cum cu foarte multă justete observă naturalistul rus *Uspenski*,<sup>190</sup> procesul de mimetism, invocat de transformism, pe lângă că e cu totul *întâmplător*, e și atât de *complicat*, încât cu greu s-ar putea face din el un procedeu pe care să-l fi utilizat *natura* – care, de obicei, lucrează cu foarte multă economie – spre a face să evolueze prin el descendenții, fie vegetali, fie animalii. Căci să analizăm puțin foarte complicatul proces al mimetismului, așa cum ni-l prezintă, într-un caz oarecare, adepții transformismului. „Conform teoriei transformiste, s-ar putea întâmpla – cităm după *Uspenski* – să se fi născut *accidental* o viețuitoare de o culoare verzuie.

Grație acestui fapt, ea s-a putut disimula mai ușor decât tovarășele sale de aceeași speță, trăitoare pe același câmp de verdeață. Ea a putut evita mai ușor vrăjmașii și a avut mai mare șansă de procreare. Dintre descendenții săi, aceia care au păstrat culoarea verzuie au supraviețuit mai ușor decât ceilalți, așa că aceștia au avut mai multe șanse de a trăi și mai mare capacitate de a-și perpetua speța. Puțin câte puțin, *după mii de generații*, a rezultat astfel o insectă, care să fie *cu totul verde*. Una dintre aceste insecte *s-a întâmplat* să fie *accidental* mai turtită decât celelalte, însușire care o apropia și mai mult de foile plantei între care se adăpostea. Ea se putea astfel apăra și mai bine de inamicii săi și deci îi era mai ușor să procreeze, lăsând descendenți care să moștenească noua achiziție. Puțin câte puțin, *după alte mii de generații*, a rezultat astfel o varietate, care era și verde și turtită, apropiindu-se astfel cât mai mult de forma plantei pe care trăia și prin care se apăra. Deci ea a avut șanse și mai multe de a se înmulți, și așa mai departe...” „Și tot acest complicat proces a trebuit să se întâmple în natură, observă cu îndreptățită ironie autorul citat, pentru a se explica existența și apariția unei biete minuscule insecte numită *Philium Siccifolium*, care are întocmai culoarea, aspectul, forma și dimensiunile plantei pe care trăiește”. După cum la fel ar fi trebuit să se fi întâmplat în atâtea din cazurile clasice de *homomorfie* și *homocromie*, așa cum sunt cele de la speciile de fluturi „*Callima Parallecte*” și „*Coenophlebia arhidona*”, sau în cazul lui „*Bacillus Gallicus*”,<sup>191</sup> în care imitarea frunzei de către insectă ajunge până la amănunțimi, care nu mai au nimic de-a face cu utilitatea apărării.

<sup>189</sup> Ibidem, pp. 158-159.

<sup>190</sup> *Louise Boule*: op. cit., p. 160.

<sup>191</sup> *Guibert et Chincholle*: „*Les Origines*”, p. 340-341 și *Yves-Delage et M. Goldsmith*: „*Les Théories De l'Evolution*”, Paris-Flammarion, 1911, p. 74-75.



De observat însă că în toată această explicație – „cea mai naivă dintre toate explicațiile posibile”, după cum o numește naturalistul rus citat mai sus – e faptul că aici nici nu e vorba de un proces de adaptare continuă, prin influența mediului, ci de *bruste mutații accidentale*, care au produs toate aceste modificări mimetice. Așa că, de fapt, acel lent proces de adaptare, *absolut necesar teoriei*, e aici aproape *inexistent*, totul datorându-se *simplei întâmplări*. Singurul factor care contează aici este cel al *eredității*, care păstrează și transmite modificările brusce care au intervenit. De remarcat este însă faptul că multe din aceste adaptări mimetice nu au nici o *utilitate* pentru viețuitoarea respectivă, și că, de multe ori, acest mimetism *merge cu mult mai departe decât ar fi interesul viețuitoarei respective*, iar, în alte cazuri, interpretările date acestor fenomene mimetice sunt de cea mai flagrantă factură *antropomorfică*. Căci dacă, conform teoriei evoluționiste, motivul acestor disimulări sau adaptări mimetice la mediu este cel al *utilității*, pentru ca prin ele viețuitoarea respectivă să se poată apăra, fie prin *confundarea* cu o plantă, fie prin *teroarea* ce o trezește în viețuitoarele de care ea este amenințată – așa cum spune teoria<sup>192</sup> – atunci ce utilitate defensivă au pentru insecte desenele *foarte fine* de pe aripile lor, desene atât de fine, încât abia pot fi distinse cu lupa de către oameni? Sau ce utilitate are *forma de spirală* într-un sens sau altul, pe care o au cochiliile diferitelor moluște, ca și colorația unor membre *invizibile* de la anumite păsări, după cum remarcă aceasta naturaliști ca: Naegeli, Kellog sau Romanes?<sup>193</sup> Sau ce utilitate poate avea

coloratura mimetică a aripilor de fluture „Basilarchia Arhippus”, care are drept armă de apărare gustul dezagreabil pe care îl produce păsărilor care-l vânează și care îl ocolesc tocmai datorită acestei particularități pe care o prezintă? Sau ce utilitate pot avea marile pete negre și albastre de pe aripile fluturelui „Smerinthus Ocellata”, așa-zisul „cap de mort”, și care pete, invizibile când fluturile se află în repaus, dau o înfățișare macabră acestei viețuitoare în zbor, înfățișare menită a *înspăimânta* eventualii agresori ai micii insecte, după cum consideră Darwin însuși și mai ales emulul său entuziast, Weismann? Acest *sentiment de groază*, prin asemănarea cu capul unui mort sau prin disproporționata apariție pe care o prezintă capul față de trup la fluturile aflate în această poziție, poate fi insuflat cel mult *omului*, care are conștiința și sentimentul morții, prin evocarea macabră a unui cap de mort, dar nu și păsărilor bunăoară, inamicii declarați ai fluturelui cap de mort?<sup>194</sup> Aici se operează cu *vădite analogii antropomorfe*, atribuindu-se insectelor acte și procese pe care le are numai omul și nu și viețuitoarele aflate atât de jos pe scară zoologică, cum sunt fluturii, bunăoară. De asemenea, sunt cazuri de mimetism, când procesul acesta de disimulare sau de perfectă asemănare cu mediul înconjurător este dus cu *mult mai departe decât ar fi necesar* pentru paza insectei în cauză. E cunoscutul caz al fluturelui *Kallima Parallela*, trăitor în arhipelagul Malaezian și care mimează în amănunt și detaliu culoarea frunzelor uscate între care are obișnuința să trăiască. Mimarea aceasta merge până la *reproducerea chiar și a petelor și perforărilor pe care viermii le cauzează acestor frunze* și care imitare

<sup>192</sup> Yves Delage et M. Goldsmith: op. cit., p. 67.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 58-83.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 68.



constituie o evidentă și inutilă exagerare, dacă e vorba aici numai de apărarea animalului. Căci apărarea insectei nu cerea decât o asemănare generală și de o confundare destul de grosolană cu mediul, pentru a-și atinge scopul.<sup>195</sup> Se pare însă că aici avem de-a face cu un alt proces decât cel al adaptării la mediu, proces care, odată început, își continuă mersul său dincolo de simpla homomorfie și homocromie și cu alte tendințe și scopuri decât acelea ale simplei apărări a viețuitoarei în cauză, fie prin adaptare la mediu, fie prin selecție naturală.<sup>196</sup>

Problema e și mai complicată însă atunci când este vorba despre *transmiterea* achizițiilor câștigate. Căci toate aceste variații și achiziții sunt, în cea mai mare parte, de natură *morfologică*, ele interesând și afectând, în cele mai multe cazuri, doar înfățișarea externă a viețuitoarei sau a plantei. Aceste variații morfologice cu caracter *incidental* de cele mai multe ori nu au *persistență* și nu constituie nici măcar un *avantaj de durată* pentru viețuitoarea în cauză, decât dacă ele atrag după sine o întreagă serie de *modificări corelative* în celelalte organe, după cum cere și accentuează aceasta, contra lui Darwin, *Herbert Spencer*. Fiindcă, în cazul în care creșterii coarnelor cerbului sau a cozii castorului, nu le-ar corespunde *modificări corelative* în toate celelalte organe: mușchi, craniu și vertebre, aceste modificări ar fi mai degrabă dăunătoare decât folositoare individului în cauză. Dar cum s-ar putea explica această coadaptare corelativă prin simpla influență a mediului sau selecția naturală? Căci nu-i nici o rațiune care să ne facă să admitem că

o variație accidentală și superficială ar fi automat acompaniată de alte variații corelative, care să o facă utilă. Dar dacă nu este așa, o atare variație izolată poate deveni nu numai inutilă, dar chiar dăunătoare viețuitoarei respective. Și atunci, care mai este sensul modificării?<sup>197</sup> Dar fără atare modificări interne, care să afecteze și să intereseze profund organismul, noile achiziții *nici nu se pot transmite*, și fără transmiterea achizițiilor noi, evoluționismul se găsește în cel mai greu impas, *ereditatea constituind*, atât după Lamarck, cât și după Darwin, *factorul de căpetenie al evoluției*.

Înainte de a trece însă la problema eredității, să analizăm ceilalți factori pe care Darwin, spre deosebire de Lamarck, îi substituie influenței mediului pentru explicarea evoluției în lume, cu excluderea finalității din ea: *Lupta pentru existență și selecția naturală*.

Plecând de la ideea lui Malthus, că numărul indivizilor care se nasc este mai mare decât posibilitățile de hrană ale pământului, căci în timp ce populația de pe glob crește în ritm *geometric*, mijloacele lui de întreținere nu cresc decât în ritm *aritmetic*, de unde fatalul proces de luptă a unora contra altora, pentru asigurarea dreptului la existență, Darwin extinde acest proces peste întreaga existență din lume: fie vegetală, fie animală. În lume, afirmă el, se nasc mai multe viețuitoare decât pot să trăiască; și izbutesc să trăiască numai exemplarele mai bine dezvoltate pentru necesitățile de viață. Lupta pentru existență impune deci o selecționare a indivizilor cei mai bine înzestrați, care izbutesc să trăiască în detrimentul celor mai slabi, sortiți să piară. Acest proces, care este, după Darwin, cheia evoluției vieții, este ceea ce

<sup>195</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 77-78.



el numește *selecție naturală*. Procesul este analog *selecției artificiale*, prin care oamenii, prin încrucișări și selecționări ale exemplarelor mai bine dotate, asigură perpetuarea variațiilor celor mai apte de viață. Ceea ce crescătorii de animale fac în chip conștient, natura face în chip inconștient – zice Darwin – și instrumentul său în această operă este *lupta pentru existență*. „Lupta animalelor și plantelor contra condițiilor lumii anorganice: frig, căldură, secetă etc.; lupta acestorași contra viejuitoarelor de altă specie, care le servesc drept hrană sau a căror hrană sunt ele, sau cărora le pot cădea pradă; lupta contra indivizilor de aceeași specie pentru locul la banchetul vieții”.<sup>198</sup> Deci lupta pe toate căile, contra mediului, contra altor specii și chiar celor din propria specie spre a-și asigura dreptul la viață, e ceea ce condiționează viața însăși. Totuși această luptă, din care nu reușesc decât exemplarele selecționate și cât mai bine dotate, nu are nimic violent sau brusc în ea. Din contra, în înțelesul lui Darwin, această selecție naturală este opera unui *foarte lent, îndelungat și neîntrerupt proces*, care, acumulând micile variațiuni, duce la transformarea inevitabilă a unor forme în altele, mai apte și mai bine dotate pentru viață. „Selecția naturală, scrie Darwin, operează acumulând micile variații favorabile apărute succesiv. Ea nu poate da naștere unor modificări bruște și importante. Ea lucrează prin progresie lentă și de ușoară întindere”.<sup>199</sup> Principiul conducător al lui Darwin era că: *natura nu face salturi* și, ca atare, procesul de transformare trebuie să se fi făcut pe nesimțite și fără salturi bruște

<sup>198</sup> Charles Darwin: „L'origine des Espèces”, p. 70, cit. după Yves Delages et Goldsmith; op. cit., p. 34.

<sup>199</sup> Louis Boule: „Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu”, p. 161.

la apariția noilor forme de viață. Această concepție a lui Darwin nu se potrivește însă cu *dinamismul dramatic al luptei pentru existență*, pe care el îl pune la baza sistemului său de evoluție. După cum nu se potrivește nici cu realitatea faptelor. De aceea, deși transformismul darwinian a fost primit la început cu un entuziasm extraordinar, cu timpul el a început să fie în așa măsură remaniat „încât cei ce își mai zic astăzi darwinieni, nici nu mai sunt darwinieni propriu-zis, în sensul strict al cuvântului”, după cum remarcă aceasta unul dintre naturaliștii pe care i-am citat.<sup>200</sup>

Și aceasta din cauza multelor dificultăți pe care le prezintă teza strict mecanicistă și lent progresistă a lui Darwin în explicarea procesului de evoluție. Dificultăți, care sunt cu mult mai mari la Darwin decât la Lamarck, din care cauză naturaliștii se întorc astăzi la aceasta din urmă abandonând pe Darwin, după cum odinioară îl ignoraseră aproape complet pe autorul „Filosofiei zoologice”, pentru a îmbrățișa pe autorul „Originii speciilor”. Și cel mai puternic motiv al acestei reîntoarceri către lamarckism este prezența, din ce în ce mai accentuată, în procesul de adaptare la mediu a factorului spiritual, cu totul exclus din selecția naturală, prin lupta pentru existență a darwinismului, care e de natură strict mecanică.<sup>201</sup>

De aici și criticile contra darwinismului care, începute – de altfel – aproape odată cu publicarea operei sale capitale „Originea speciilor”, s-au înmulțit atâta, în timpul din urmă. Și desigur că ar fi eronat să se spună că motivul acestor cri-

<sup>200</sup> Robert Broom: „Les origines de l'homme”, p. 197-198.

<sup>201</sup> Edouard von Hartmann: „Le Darwinisme”; cap. „Mécanisme et téléologie”, p. 144-170.



tici ar fi sau a fost numai de natură teologică sau teleologică. Motivele teologice, firește, n-au lipsit. Criticile aduse din partea lor au fost uneori atât de violente și neîndreptățite, încât ele au contribuit, după cum remarcă Ed.v.Hartmann, să facă darwinismului cea mai mare popularitate.<sup>202</sup> Nu e mai puțin adevărat, însă, că teza darwinistă, așa cum ea a fost exemplificată și aplicată la viața de Darwin însuși și mai ales cum a fost exploatată și exagerată de adepții săi, de la embriologul Weismann și până la zoologul Haeckel, conține atâtea exagerări și bruscări ale realității, încât ea a ridicat din capul locului critici, nu numai violente, dar și îndreptățite și care au sfârșit prin a remania întreg sistemul, transformat din darwinism în neo-darwinism. E drept, însă, că ambele probleme pe care, în special, s-au concentrat aceste critici: fixitatea sau transformarea speciilor și descendența omului, aveau la bază – și una și alta – un foarte pronunțat substrat teologic. Ceea ce era și foarte firesc, de altfel. Prima pune în discuție actul și planul creației, așa cum este el înfățișat în Geneză; cea de-a doua, situația specială a omului în planul creației. [Precum bine știm astăzi, în privința omului Darwin s-a înșelat. Omul nu descinde din maimuță. Hominidele s-au constituit într-o ramură distinctă a primatelor fără să depindă de simieni. Mai mult încă, numărul uriaș de mutații genetice care despart un strămoș al omului precum Lucy de omologii ei simieni a îngândurat savanții, deoarece este aproape imposibil de explicat pe cale evoluționistă naturală. – n.n.]. Nu se poate nega însă nici valabilitatea și obiectivitatea motivelor de natură strict științifi-

<sup>202</sup> Ibidem, p.4.

fică căroră le-a dat naștere teza transformistă a darwinismului. Iată o parte din aceste obiecții:

1) Teza transformistă a selecției prin luptă pentru existență *nu e conformă cu realitatea faptelor*. În primul rând, acerba luptă pentru existență între indivizii aceleiași specii sau între specii diferite nu e atestată de natură. Asupra acestui fapt au atras atenția o serie de naturaliști americani și ruși, precum Kellog, Korschinski, Brand și, între ei, și cunoscutul scriitor socialist rus Kropotkin, care au arătat că, în regiunea cu climat aspru a Siberiei, ca și cele similare din America de Nord, nu există luptă între indivizii aceleiași specii și nici chiar între specii diferite, pentru triumful exemplarelor celor mai puternice, ci, mai degrabă, există o luptă comună a tuturor contra adversității climatului și a solului. Pe de altă parte, adversitatea mediului și lupta contra lui, pentru existență, nu are nici o influență avantajoasă asupra indivizilor, fiindcă ea lovește și distruge de cele mai multe ori *puii*, deci progenitura tânără, care nu a intrat încă în lupta pentru existență, fără a întări măcar pe adulți și deci fără a selecționa pe cei mai apți pentru viață. Faptele mai dovedesc că progeniturile acestor generații scăpate din lupte grele pentru existență sunt debile și dau un procent ridicat de mortalitate. Deci lupta pentru existență nu întărește și nici nu generează exemplarele cele mai bine dotate pentru viață, cum afirmă darwinismul, ci, din contra, le slăbește și dezavantajează. Acest lucru l-a dovedit și experimental naturalistul american Kellog care, studiind îndeaproape două loturi de insecte, unele trăite în libertate, deci în lupta pentru existență, altele ținute în captivitate exact în clipa intrării lor în maturitate, deci când începea și pentru ele lupta pentru existență, amândouă au continuat să aibă aceeași dez-



voltare fără nici o legătură cu prezența sau lipsa luptei pentru existență.<sup>203</sup> Mai mult încă, experiențele atente ale unui fermier din California, anume Burbank, au dovedit că „condițiile favorabile ale solului și mediului sunt acelea care asigură apariția de noi variații în organismele plantelor și viețuitoarelor și nu cele nefavorabile, conform teoriei darwiniste”<sup>204</sup>. [Totuși, realitatea unei selecții naturale care se desfășoară și prin lupta pentru existență nu poate fi pusă la îndoială și este un concept strălucit al lui Darwin, chiar dacă entuziasmul inițial al darwiniștilor a trebuit temperat. Fără acest concept nu am înțelege modul de hrănire în natură și nici violenta competiție pe parcursul ritualurilor de împerechere. Faptul că mediul foarte ostil al Siberiei, de pildă, atenuează mult lupta pentru existență între specii e firesc, deoarece această luptă are loc între viețuitoare și mediu. E același fenomen care se petrece la un incendiu în junglă, când carnasierile aleargă cot la cot cu ierbivorele, ca să se salveze. Cât privește, însă, variațiile indivizilor, acestea apar în bună măsură prin mutații genetice, care se petrec, realmente, mai ales în medii favorabile, deoarece atunci numărul indivizilor crește și, implicit, crește probabilitatea apariției unei mutații. Mai departe, însă, respectiva mutație va fi validată mai ales de selecția naturală și de lupta pentru existență. – n.n.].

2) În afară de aceasta, biruința în viață depinde, de cele mai multe ori, de *întâmplare* și se datorează *cu totul altor factori* decât luptei și indivizilor celor mai bine înzestrați. Dovadă că distrugerile celor mai multe dintre viețuitoare –

insecte, pești și păsări – se întâmplă în stadiul când acestea se găsesc în stare de larve sau de ouă, când orice apărare, mimetism sau luptă între indivizi e exclusă, faptul rămânerii sau distrugerii lor depinzând de simpla întâmplare. Dar același lucru se întâmplă și pentru indivizii adulți, a căror dispariție sau rămânere în viață depinde de evenimente cu totul *străine* de lupta pentru existență. În această privință, Kellog dă clasicul exemplu al miilor și miliardelor de specii marine care cad pradă felului de alimentare al balenei. „Când uriașa balenă” – zice Kellog – „deschide enorma-i gură, în mijlocul miliardelor de mici viețuitoare care înoată prin mările aleutine, care este factorul de care depinde soarta acestor miliarde de viețuitoare? Nu putem răspunde decât *hazardul situației* și nu lupta pentru existență”.<sup>205</sup> Iar dacă este aici o ordine și un echilibru care dictează ca astfel de viețuitoare să dispară pentru ca să poată trăi altele, aceasta depinde de cu totul alte împrejurări și considerente decât cea a luptei pentru existență, pentru biruința exemplarelor celor mai bine dotate. E un echilibru *al finalității*, care se realizează în natură dincolo de mimetismele, adaptările, rezistențele sau selecționările micilor sau marilor viețuitoare.<sup>206</sup>

3) De altfel, insuficiența principiului luptei pentru existență și al selecției naturale rezultă și din felul cum se prezintă configurația istorică și cea de astăzi a vieții animale. Nu *exemplarele cele mai puternice* – și deci mai bine dotate pentru viață – *au biruit*, ci adesea *cele mai mici* și mai slabe. Cum se face că a pierit mamutul și a supraviețuit furnica și

<sup>203</sup> Yves Delage et M. Goldsmith: „Les théories de l'évolution”, p.50.

<sup>204</sup> Ibidem, pp.52-53.

<sup>205</sup> Ibidem, p.51.

<sup>206</sup> L. Vialleton: Op.cit., pp.246-252.



țânțarul? Să fi fost acesta din urmă mai rezistent față de adversitățile vieții și mai bine dotat în lupta pentru existență? Știm răspunsul: micile viețuitoare au înfruntat lupta de exterminare prin extraordinara lor facilități de înmulțire. Facilități de înmulțire care nu a fost prea redusă – afirmăm noi – nici pentru marile viețuitoare dispărute, ca mamutul, bunăoară, dacă judecăm după unul din urmașii lui de astăzi, elefantul, care, deși cunoscut ca având cea mai înceată înmulțire, totuși – admitând că în timpul viețuirii sale fiecare elefant ar da naștere numai la șase pui – descendența unei singure perechi ar număra, după calculul făcut de Darwin, 19 milioane într-o perioadă de numai 750 de ani.<sup>207</sup> Cifra e destul de impresionantă pentru ca să dea naștere la nedumerire asupra cauzelor care au dus la dispariția viețuitoarelor mari și la dăinuirea celor mici! [În cazul mamutului, savanții sunt aproape unanimi în a da vina pe umerii vânătorilor neanderthalieni. Dar problema ridicată aici de autor e reală, deși nu periclitizează teoria selecției naturale. Căci prolificitatea unor specii, de pildă, e tot o formă de luptă pentru existență. Așadar, să spunem că supraviețuiește, în general, cel mai bine adaptat și cel mai norocos. De asemenea, cataclisme pot duce la extincția unor specii, oricât de bine ar fi fost ele adaptate unui mediu normal. Există, prin urmare, mai multe variabile ale problemei supraviețuirii, dar aceasta nu înseamnă că ele nu sunt, toate, reale și adevărate. – n.n.].

4) Pe de altă parte, persistența speciilor și încă a celor inferior dotate, care au rămas aceleași de la începutul cuaternarului până astăzi – iar altele, deși datează din terțiar și

unele chiar din secundar, nu prezintă decât foarte neînsemnate deosebiri față de exemplarele actuale<sup>208</sup> – dovedește că progresia lentă, cu achiziționarea de mici variații, preconizată de Darwin, nu se adevărește și că, dacă o evoluție există, ea se datorează altor factori decât cei ai selecției naturale. Aceasta, ca și faptul că progresia lentă preconizată de Darwin ar fi necesitat mii de milioane de ani, ca să se realizeze procesele de transformare presupuse, când, după alte calcule făcute de astronomi și fizicieni de marcă, nu poate fi vorba decât de câteva zeci de milioane de ani pentru viața pământului – lord Kelvin-Thomson vorbește de 40 de milioane, Geikie de maximum 680 milioane<sup>209</sup>, au făcut pe mulți dintre darwiniștii de seamă, ca Naëgelli, Huxley, Koelliker, Galton, Hugo de Vries și alții, să abandoneze ideea unei lente progresii prin selecția naturală și să o înlocuiască cu *variațiile* sau *mutațiile bruște*, care ar da o explicație mai conformă cu realitatea faptelor.

Dar și această corectură a ipotezei darwiniste care, în fond, este și o completă abandonare a ei, nu e cu mult mai veridică. Fiindcă, atât în cazurile variațiilor bruște apărute la planta *Oenothera Lamarckiana*, variații studiate de botanistul olandez Hugo de Vries, cât și în bruștele variații apărute în conformația părului unei noi varietăți de iepuri de casă – așa-zisa „castorex” – variații observate și studiate de abatele Gillet, ca și în altele, nu avem de-a face decât cu variații morfologice în sânul aceleiași specii, formând doar *subspecii* noi, fără a depăși specia, cum ar vrea să ne spună

<sup>208</sup> Claus: „Zoologie”, cit. de Boule în „Essai d’une Somme catholique”, p.158.

<sup>209</sup> Th. Moreux: „Les Confins de la Science et de la Foi”. Pp.197-200.

<sup>207</sup> Yves Delage et M. Goldsmith: Op.cit., p.31.



teza transformistă.<sup>210</sup> Astfel de variații în sânul aceleiași specii sunt foarte frecvente și ele nu aduc nimic nou față de ceea ce știm deja din rezultatele obținute prin selecția artificială și cea a încrucișărilor dintre exemplarele aparținând aceleiași specii. De altfel, ambele procedee sunt cele care au și fost invocate de Darwin în sprijinul teoriei sale, problema selecției artificiale fiind, alături de teoria malthusiană, unul din punctele de plecare în ipoteza sa despre selecția naturală. Să insistăm puțin și asupra acestui factor utilizat de teoria darwinistă.

5) *Selecția artificială*. Darwin a studiat problema selecției artificiale la selecționarea raselor de porumbei domestici și a reușit să arate că toate cele peste 150 de rase de porumbei, strânse sau trimise lui din toate părțile globului, nu erau decât varietăți ale unei singure specii, așa-numitul porumbel albastru de stâncă – *columba livia*. Darwin a crezut că poate găsi aici o puternică dovadă în sprijinul teoriei sale transformiste. Dovadă aparentă însă, din cauză să oricât de adânci erau aceste deosebiri dintre rasele de porumbei, ele nu depășeau specia cărora aparțineau. Și dovada ne-o dă *interfecunditatea* dintre aceste varietăți, cum a remarcat aceasta *Quatrefages* în răspunsul dat lui Darwin, tocmai în această chestiune. La fel stau lucrurile și cu rasele de câini ale căror deosebiri sunt și mai pregnante decât la porumbei, încât se pare că între un bulldog și un pechinez avem de-a face cu specii total diferite, pe când de fapt *interfecunditatea* dintre ele ne arată că avem de-a face, și aici, cu simple variații morfologice în sânul aceleiași specii și nu cu spe-

<sup>210</sup> *Louis Boule*, în „*Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu*”, p.164.

cii diferite.<sup>211</sup> Când specia e pe punctul de a fi depășită, în astfel de cazuri de selecționări, atunci intervine *sterilitatea*, cum este și cazul cu încrucișările dintre clase înrudite, dar diferite, cum ar fi: între cal și măgar, lup și câine, câine și șacal. În astfel de cazuri *hibridul*, adică descendentul rezultat din încrucișare este sau *steril*, cum e cazul catărului sau *revenit*, în caz că e fecund, după două sau trei generații la unul din tipurile primitive din care a rezultat. Ca să se mențină noua varietate obținută, trebuie să intervină *voiața* crescătorului, care să repete încrucișarea cu unul dintre tipurile de reproducție originale, procedeu care e greu de admis că l-ar fi urmat viețuitoarele în selecția lor *naturală*. Naturalistul englez *Galton*, care s-a ocupat în special cu cazurile variațiilor prin încrucișare, a stabilit legea, care-i și poartă numele, și care statornicește principiul că dacă o primă generație variază într-un sens oarecare, descendenții lor variază la fel, însă cu *un grad mai puțin*, așa că, după câteva generații, specia, în loc să nască o specie nouă, revine la unul din tipurile primitive. *Specia refuză*, după cât se vede, *să-și depășească limitele*. Ea poate varia în cadrul limitelor sale, fără a le putea depăși vreodată, depășirea atrăgând după sine *sterilitatea*, *moartea*.

Deci nici pe această cale nu se poate găsi un sprijin în sensul teoriei transformiste. *Speciile își au limitele lor fixe și nu se transformă unele în altele*. Ceea ce se va evidenția și mai mult, atunci când se va discuta problema *eredității*. Înainte de a păși însă spre această problemă, sunt necesare câteva observații în legătură cu *selecția sexuală*, cu care Darwin a căutat să completeze unele dintre lacunele evi-

<sup>211</sup> *Guibert et Chincholle*: „*Les origines*”, p. 255-256.



dente ale selecției naturale și să explice unele variații și fenomene inexplicabile pe calea selecției naturale, în lupta pentru existență.

6) *Selecția sexuală*. Cu toate încercările lui Darwin și ale darwiniștilor de a explica numai prin selecție naturală variația scară a existențelor, ca și variata înfățișare a organelor cu care sunt dotate viețuitoarele, încercări adesea puerile și uneori de-a dreptul ridicole, cum am văzut că erau explicațiile date pentru utilitatea cozii girafei sau pentru lungimea gâtului aceleiași viețuitoare, cum la fel de ridicole sunt explicațiile privind lungimea picioarelor și pliscului la berze și alte picioroange, prin mediul și modul lor de hrană, rămân, totuși, o întreagă serie de particularități, care nu se puteau încadra, sub nici o formă, în acest capitol al selecției naturale și nici în cel al adaptării la mediu, pe care-l preconizau Lamarck și lamarckienii. Astfel sunt: penajul strălucitor și cântul măiestrit al păsărilor, coloratura variată a aripilor insectelor, dimorfismul sexelor etc. Pentru explicarea acestora Darwin introduce un nou element, acela al *selecției sexuale*, care ar fi capabil să explice în chip natural atâtea din enigmaticele înfățișări ale vieții animalelor, fără a se mai apela la vreun amestec al finalității în natură. Astfel, penajul strălucitor al păsărilor bărbătuși, coarnele puternic ramificate ale cerbilor, cântecul variat al privighetoarelor-masculi s-au născut din tendința de captare și din lupta pentru intrarea în posesiunea femelelor din speciile respective, fie prin seducția pe care o exercită masculul astfel împodobit asupra femelelor, fie prin avantaje în lupta cu alți concurenți pentru posesiunea femelei râvnite. În această luptă cei mai bine dotați dintre masculi erau cei preferați de femele, sau aceștia, biruindu-și adversarii mai slabi, luau ei în posesiune

femelele respective. Așa zice teoria. Să vedem însă ce spun *faptele*.

Lăsând la o parte considerentul că în toate aceste explicații darwinismul lucrează cu cel mai evident *finalism*, și că toate aceste explicații au un pronunțat caracter *antropomorfic*, atribuindu-se insectelor și păsărilor gusturi și preferințe de natură strict umană, cum ar fi, spre exemplu, preferința acordată frumuseții cântecului, când e știut că, de fapt, cântatul păsărilor e de natură strict mecanică, deci nu are nici o pretenție la... frumusețe,<sup>212</sup> iar admirația strălucirii penajului sau a coloraturii aripilor presupune un adânc rafinement estetic, care lipsește atât păsărilor, cât și insectelor, o întreagă serie de fapte vin să infirme teoria. Darwin citează, ca mijloace de seducție, cântecul privighetorii, la care numai masculul cântă, dansul porumbeilor, rotirea cozii la păun, curcani și alte păsări, penajul strălucitor al papagalilor și al atâtor păsări exotice, strălucita coloratură a aripilor la unele insecte etc. Dar iată fapte care contrazic teoria: la unele insecte văzul nu este cu totul perfect, așa că nu pot distinge coloratura aripilor. La alte insecte coloratura este atât de discretă și fină, încât ea nu poate fi distinsă decât cu lupa. Dansul porumbeilor și al altor păsări, menit a seduce femelele, e făcut adesea în absența acestora. Cântecul privighetorilor e făcut de la distanțe mari și deci fără putință ca femela să-și poată vedea înfocatul curtezan! Pe de altă parte se constată că femelele sunt, în cea mai mare parte, pasive la toate tentativele făcute de masculi, nearătând nici o preferință în perioada de reproducere; iar dacă se poate vorbi de vreo preferință, ea se arată la unele insecte pentru pose-

<sup>212</sup> Eduard von Hartmann: „Le Darwinisme”, Alcan, Paris, p. 125.



sorii de aripi, indiferent de bogăția sau sărăcia ornamentării. „Dar ceea ce mai ales răstoarnă cu totul teoria darwinistă a selecției sexuale sunt *culorile vii* pe care le capătă în perioada de reproducere unele animale, ca peștii, bunăoară, la care fecundația este externă și femela își depune ouăle în apă, fără a vedea vreodată masculul, ce vine să le fecundeze”. Aici, evident, nu mai poate fi vorba de nici o selecție sau tentație sexuală „și cine ar găsi explicația unor astfel de cazuri ar găsi și explicația pentru toate celelalte”, zice Delage, de la care împrumutăm aceste exemple și care recunoaște că teoria selecției sexuale e de multă vreme părăsită de cei mai mulți dintre naturaliști.<sup>213</sup> Lucrurile sunt însă și mai complicate atunci când este vorba de fecundarea încrucișată, unde, sub nici o formă, nu se poate vorbi de vreo selecție sau preferință sexuală și unde, vrând, nevrând, trebuie să se facă apel la un plan ascuns al naturii,<sup>214</sup> dacă se ține, neapărat, să se ocolească evidenta finalitate din ea.

Deci nici prin selecție sexuală nu se aduce vreo explicație valabilă în procesul de apariție a organelor și de evoluție a speciilor din natură. Toți acești factori însă, valabili, unii dintre ei, în unele cazuri și nevalabili în altele, sunt strânși legați de marea problemă a eredității. Tot fundamentul darwinismului, ca și al lamarckianismului, de altfel, și deci al transformismului în genere, depinde de faptul dacă achizițiile dobândite, fie prin lupta pentru existență, fie prin adaptarea la mediu, sunt transmisibile sau nu noilor generații și deci definitiv câștigate pe seama speciei. [Comportamentul viețuitoarelor în perioada de reproducere trebuie înțeles în pro-

funzime. Trebuie avut în vedere faptul că insectele, păsările, mamiferele sau peștii se ghidează instinctual. Deci, nu este vorba despre frumusețea cântecului, în cazul masculului de privighetoare, de exemplu, ci de faptul că femela este atrasă instinctual, deci este programată genetic să fie atrasă de un anumit mod de a cânta al masculului. – n.n.].

7) *Ereditatea*. Ereditatea constituie cel de-al treilea factor al transformismului și cel mai important dintre ei. Fiindcă ea dă posibilitatea fixării și transmiterii achizițiilor câștigate, fie prin selecție naturală, fie prin adaptarea la mediu, fie prin progresie lentă, fie prin salturi brusce, de ea depinde toată temeinicia sau măcar probabilitatea teoriei transformiste. Această presupusă și tacit admisă transmisibilitate se lovește însă de o întreagă serie de dificultăți, care nu pot fi înlăturate prin simple exigențe ale teoriei. Deoarece, chiar dacă ereditatea este un fapt, transmisibile prin ea nu sunt decât modificările *profunde*, de natură fiziologică, care afectează adânc organismul și nu micile modificări de suprafață „lente și de scurtă întindere”, cum presupune Darwin. Schimbările acestea sunt de natură fiziologică, și nu morfologică. Or, acestea nu apar niciodată în exemplarele unei singure generații, ci, conform teoriei, presupun mii de generații, în care ele se transmit și se desăvârșesc. Ar rămâne atunci ca transmisibile doar schimbările brusce, care sunt mai adânci și care angajează întreg organismul. În acest caz transformismul darwinian ar ceda în fața mutaționismului vriesian. Dar și aici intervine o altă dificultate. Mai întâi, transmisibile nu sunt decât schimbările care pot avea vreo influență asupra germenului, asupra oului, asupra celulei germinative, din care ia naștere planta sau viețuitoarea. Deci transmisibile nu sunt decât modificările sau caracterele câștigate în stadiul și

<sup>213</sup> Yves Delage et M. Goldsmith: op. cit., p. 81-93.

<sup>214</sup> R. Broom: „Les Origines de l'homme”, p. 213-214.



sub forma *concepțională* sau *preconcepțională*, adică, sau celulele germinative să poarte în ele modificările transmissibile, sau aceste modificări să se exercite în timpul concepției, adică în embrion și în timpul dezvoltării acestuia.<sup>215</sup> Dar ce influență poate să aibă asupra celulelor germinative, sau asupra dezvoltării embrionare *mediul*? Care sunt influențele exercitate de *mediu* asupra exemplarelor adulte prinse în lupta pentru existență, oricât de variate vor fi fiind acestea, și oricât de lente sau brusce vor fi fiind aparițiile lor? Ce influență pot să aibă asupra celulelor germinative ale cămilei modificările morfologice pe care ea le-a căpătat prin purtatul greutăților, care i-au modificat spatele, prin creșterea celor două cocoase, sau picioarele prin umflăturile de la genunchii de dinainte, umflături provenite prin faptul îngenuncherii la care au fost supuse cămilele, pentru a putea fi încărcate sau descărcate de mărfuri sau călăreți? Căci așa explică lucrurile transformistii, aducând drept dovadă faptul că la cămilele aflate în stare de sălbăticie astfel de diformități nu există, iar la cele revenite din starea domestică la cea de libertate, atât cocoasele cât și umflăturile de la genunchi sunt în vizibilă descreștere. Urmează că astfel de diformități, cu totul exterioare, datorită uzajului, s-au transmis urmașilor din generație în generație, după cum afirmă aceasta naturalistul italian Cattaneo, care explică diformitățile cămilei în cel mai ortodox stil lamarcko-darwinian.<sup>216</sup> Dar cum e posibilă această transmitere, când ea n-a putut, în nici un caz, să aibă vreo influență asupra celulelor germinative ale cămillelor, singura cale prin care se putea opera o astfel de trans-

<sup>215</sup> Louis Boule: „Essai d'une Somme catholique contre les Sans-dieu”, p. 172-173.

<sup>216</sup> Yves Delage et M. Goldsmith, op. cit., p. 226-227.

misibilitate, după cum obiectează, pe drept cuvânt, neodarwinistul Weismann<sup>217</sup>? Căci într-adevăr, după noile concepții ale embriologiei *numai pe această cale a modificărilor germinale se pot efectua transmisiuni ereditare*. Aceasta și este esențiala obiecție pe care neodarwinismul – și cunoscutul embriolog, Weismann, în special – o aduce darwinismului. Dar aici intervine o nouă dificultate. Modificările apărute în starea embrionară sau în compoziția celulei germinative dau de obicei naștere la fenomene de natură *teratologică*.<sup>218</sup> Ele creează stări *anormale*, devieri de la mersul organic al dezvoltării procesului de germinație și generație. Astfel de schimbări pot crea forme monstruoase, forme avortate, diformități ale exemplarului în cauză, care nu pot fi în avantajul urmașului și deci nici a continuității progresive a speciei respective. Cei născuți în astfel de condiții sunt *monștrii*, care nu generează și nici nu regenerează. Iar când sunt fecunzi, și sunt cazuri, ei nu pot da naștere decât tot unor monștri, care se sting cu timpul.<sup>219</sup> De aceea e de mirare că un savant de talia lui Koelliker a putut emite părerea că s-ar putea ca procesul evoluției să se producă în oul germinativ și că ar fi posibil, în unele cazuri, ca procesul embrionar, în loc să se termine în perioada lui normală, să facă încă un pas în plus, dând naștere, astfel, unei specii noi și cu totul deosebită de cea în cauză. Părere cu totul hazardată, firește, și fără nici o bază de susținere, căreia îi revine în chip firesc replica: „Dacă lucrul e posibil, atunci nu vedem de ce procesul s-ar limita numai la speciile apropiate și

<sup>217</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>218</sup> Louis Boule: „Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu”, p. 173.

<sup>219</sup> Ibidem, p. 156-166.



nu s-ar admite că, într-o bună zi, a putut ieși dintr-o dată un om dintr-un ou de pasăre?" <sup>220</sup>

Rămân atunci în discuție modificările *postconcepționale*. Dar acestea, fie că sunt câștigate în stadiul dezvoltării intrauterine, fie în timpul de după naștere, sunt *netransmisibile*. Cele din faza uterină nu pot crea decât malformații, privind individul care se naște; malformații care nu se pot transmite. Cele de după naștere, oricum vor fi, avantajoase sau dezavantajoase pentru individ, ca: mutilări, malformații, influențe ale mediului, ale modei sau ale dresajului, sau brusce schimbări apărute în organism, *ele nu se transmit*. Și iată o serie de dovezi în sensul netransmisibilității modificărilor suferite de indivizi în perioada postconcepțională și adultă, citate după *Delage*: cozile la câini sau alte animale, ca și urechile, sunt sistematic tăiate în unele țări, imediat după naștere, și cu toate acestea descendentul lor se naște mereu cu aceste organe în stare normală. De câte generații nu este suprimat prepuțul tinerilor evrei imediat după naștere și totuși operația n-a încetat de a fi mereu necesară? Piciorul chinezoaicelor n-a suferit nici o modificare, cu toate veacurile de operații deformatorii! Himenul fecioarelor a fost distrus de la începutul speciei umane, la toate femeile, care au continuat să propage specia umană și totuși el nu s-a atrofiat.

La acestea sunt de adăugat: deformarea buzelor la negrele zise „cu buze taler”, lungimea gâtului la altele, cu ajutorul inelelor; deformarea lobilor urechilor sau a nărilor prin perforarea și introducerea unor ornamente și a felurilor obiecte la oameni și animale, care perforări, deși prac-

ticate din generație în generație, nu se transmit și deci nici nu se reproduc. <sup>221</sup> Iar dacă totuși unele dintre aceste modificări, în special acelea datorate climatului, se transmit, cum e cazul cu *albinismul* sau *melanismul*, <sup>222</sup> aici avem de-a face cu încrucișări între rasa albă și cea neagră și deci cu modificări în chiar celula germinativă, sau cu cazuri anormale sau teratologice. După cum, în cazurile în care se transmit totuși, unele modificări morfologice, cum ar fi, spre exemplu, culoarea sau lungimea părului, păstrate la animalul transportat la pol sau la ecuator, aici nu avem de-a face decât cu repetarea, în aceleași condiții climatice, a aceluiași proces morfologic: creșterea părului, ca pază contra frigului, pigmentarea pielii, ca pază pentru influența razelor soarelui, toate fenomene prezente și posibile la indivizii dintr-o singură generație și cărui proces, generațiile care se succed pot să-i adauge doar o mai mare putere de aptitudine în contractarea însușirii, ceea ce nu e tot una cu transmiterea *însușirii însăși*, prin ereditate. Dovadă că lucrurile stau așa ne-o dă faptul că toate aceste modificări, datorate influenței mediului, oricât de adânci ar fi uneori, dispar, revenind la forma inițială a exemplarului în cauză. Cazul citat de noi cu exemplarul de batracian „proteus”, e destul de edificator, după cum sunt cunoscute atâtea alte cazuri de astfel de dispariții și schimbări, odată cu dispariția sau schimbarea mediului, care a impus sau provocat schimbările. Așa este, spre exem-

<sup>221</sup> Louis Boule: „Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu”, p. 175.

<sup>222</sup> „Albinism” este fenomenul depigmentării pielii, a părului etc. la unii indivizi de rasă neagră, cu păstrarea tuturor celorlalte caracteristici ale rasei. La fel „melanismul” pentru rasa albă. În cele mai multe cazuri individuale aici avem de-a face cu maladii sau fenomene de teratologie; când avem cazuri în masă însă, avem de-a face cu încrucișări.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 166.



plu, cazul crustaceului *Artemia salina*, al cărui număr de inele variază brusc după cantitatea de sare pe care o conține apa în care trăiește<sup>223</sup>; sau, cum e cazul cu albinele, a căror conformație de regină depinde de hrana ce li se dă; sau cum e cazul cu filoxera, la care femelele sunt cu aripi sau fără aripi, după cum sunt născute vara sau primăvara, și deci cu un felurit regim de alimentație.<sup>224</sup>

8) *Fixitatea speciilor*. Schimbările ce se produc însă, oricât de însemnate par, ele sunt de suprafață și nu de structură internă, încât să ducă la schimbarea speciei însăși. Așa că e foarte hazardat a admite că datorită acestor variații, impuse de mediu, climat, loc, anotimp sau alimentație, s-ar fi produs schimbări atât de profunde, care să fi modificat însăși structura internă a speciilor, făcându-le să treacă unele prin altele, de la reptile la păsări, adică de la vertebratele cu sânge rece la cele cu sânge cald, prin simplul fapt că s-ar fi diminuat cantitatea de acid carbonic din atmosferă, ceea ce a modificat și procesul de circulație și compoziție a sângelui, după cum spunea *Geoffroy de Saint Hillaire*, entuziastul adept și propagandist al teoriilor lui Lamarck, sau de la mineral la plantă, sau direct la „moneră”, cum vrea să ne convingă fanaticul antifinalist și entuziast adept al lui Darwin, zoologul german *Ernest Haeckel*. Influențe ale mediului desigur că au fost, după cum e iarăși sigur că ele au înrăurit conformația și structura diferitelor feluri de viețuitoare, după cum e sigur și că lupta pentru existență și-a avut influența ei în dezvoltarea și constituirea diferitelor specii în decursul vremurilor. Dar aceste influențe și modificări n-au fost de

așa natură și nici atât de importante încât să transforme speciile unele în altele. Și dovada ne-o dă, în primul rând, faptul că cele mai multe specii de astăzi sunt aceleași de la începutul quaternarului, iar altele dintre ele, deși își au originea în terțiar, și chiar în secundar, nu prezintă față de acești îndepărtați strămoși decât schimbări cu totul neînsemnate, după cum ne arată aceasta, între alții, zoologul german, de înaltă autoritate, *Claus*, pe care l-am citat deja. Fenomenul acesta e greu de explicat din punctul de vedere al teoriei transformiste. Căci, oricât de lente și de neînsemnate vor fi fost aceste influențe, este de neadmis ca în decursul a milioane de ani efectele lor să nu se fi resimțit măcar asupra micilor viețuitoare, atât de dezavantajate față de cerințele vieții. Și dacă speciile nu sunt dintru început fixate și ascultă doar de legile transformismului, nu vedem de ce ele, dacă au avut atâta tărie încât să înfrunte toate asperitățile vieții și să rămână în ea, nu ar fi putut să-și câștige și o formă de viață superioară, trecând către alte specii, mai avantajos și mai generos dotate. Se pare însă că speciile ascultă, după cum am mai spus, de *alte legi*, decât acelea ale transformismului. *Legi pe care ele nu le pot înfrânge*. Legi, care le-au fost impuse odată cu viața însăși și pe care nu le pot înfrânge decât cu prețul dispariției.

Iar dacă, totuși, astfel de variații, determinate de influența mediului, sau de lupta pentru existență, sunt, și ele *nu pot fi tăgăduite*, aceste variații păstrează limitele bine determinate ale speciei, pe care nu o pot depăși. Toate aceste influențe și achiziții câștigate pot crea clase, rase, varietăți și sub-specii, rămânând în limitele largi ale speciei însă. Schimbările și variațiile acestea sunt destul de serioase, cel puțin în înfățișarea lor morfologică, cum e cazul mamiferelor ac-

<sup>223</sup> Louis Boule: op. cit., p. 153.

<sup>224</sup> Louis Boule: op. cit., p. 154.



vative: balena, foca etc., care nu pot depăși însă specia. Se poate vorbi, aici de o evoluție, evident. Dar procesul ei se petrece în sânul uneia și aceleiași specii. Astfel și privește lucrurile, între alții, biologul *Delboeuf*, cunoscutul autor al legii referitoare tocmai la transmisibilitatea achizițiilor câștigate, și care vorbește de o evoluție în sânul acelorași specii, care datează de la începutul creației lor, dar nu despre o depășire a speciilor. Cel puțin faptele nu îngăduie aceasta. Faptele tind mai degrabă spre afirmarea fixității speciilor, decât spre transformarea lor. De aceea, ca și *Delboeuf*, biologul și botanistul de marcă, *Johann Reincke* de la universitatea din Kiel, se simte obligat să afirme că datele științei „încilină mai mult spre o pluralitate de origine a speciilor – și o evoluție în sânul lor – decât spre o reducere a lor către o origine comună”.<sup>225</sup> De aceeași părere sunt astăzi o mulțime de biologi, fiziologi, botaniști și zoologi a căror atitudine nu este cătuși de puțin dictată de motive... teologice, ci strict științifice.

Se spune însă: principiul evoluției este un element de care știința nu se poate despărți. Lucru la care și noi convenim. Dar dacă este așa, atunci factorii evoluției și însuși principiul ei trebuie căutați în alte elemente decât cele strict mecanice și total antiteologice, preconizate de Darwin și transformiștii din școala darwiniană. De aceea în prezent se și caută noi explicații, care să nu excludă, dacă nu factorul creației și pe cel al finalității din câmpul evoluției, cel puțin pe cel al *spiritualității*, factor pe care tinde să-l afirme, din ce în ce mai mult *neo-lamarckienismul*, care, de aceea, a și luat locul darwinismului; și mai ales *neo-vitalismul*. Deja con-

<sup>225</sup> *J. Reincke*: „Naturwissenschaftliche Vorträge”, ed. a II-a, p. 44.

cepția *ortogenetică* a biologilor americani ca *Eimer* și *Cope* subliniază faptul că evoluția se dirijează de la sine către o direcție determinantă, fără a se opri acolo unde ar cere necesitățile unei selecții naturale sau ale unei utile adaptări la mediu. Avem de-a face deci cu o evoluție care nu ține de interesele utilitare ale indivizilor. Începutul procesului însuși pare să nu depindă, nici el, de influențe ale mediului, ci de un act de conștiință, deci de un factor *spiritual* și nu de unul mecanic, sau utilitar, după cum accentuează aceasta *Cope*.<sup>226</sup> Din aceleași motive marele biolog și filosof german *H. Driesch* pune procesul evoluției în factorii spirituali ai vieții și lumii, în acele forțe vitale – „enteleheii”, cum le numește el, cu o directă reîntoarcere spre *Aristot*, care „entelehei” caracterizează și determină fiecare exemplar al speciei și specia însăși. Reîntoarcerea către *spiritualism* și către *teleologie* este astăzi un fapt în lumea științifică, concepția *finalistă* a existenței nemaitrezind astăzi aceeași rezistență în sânul oamenilor de știință ca în timpul domniei absolute a transformismului, din secolul trecut. Aceasta, cu toate protestele pe care le mai ridică încă unii dintre ei, înveterați partizani ai transformismului mecanicist, care cred că trebuie dusă până la exterminare lupta „contra acestei teribile teleologii, cu care nici o idee științifică nu este posibilă”.<sup>227</sup> Deși, după cum am văzut, nu teleologia și nici măcar teologia nu sunt acelea care se opun aditerii tezei transformiste. În ceea ce ne privește pe noi, teologii, am putea să afirmăm chiar, că, în linii generale, darwinismul are o concepție mult mai compatibilă cu concepția creștină, decât vechea concepție ciclico-mecanică a aristotelismului, pe care, ideologic, se întor-

<sup>226</sup> *Yves Delage et M. Goldsmith*: „Les Théories de l'évolution”, p. 306-312.

<sup>227</sup> *Louis Boule*: op. cit., p. 178.



meiază concepția fixismului.<sup>228</sup> *Faptele* sunt acelea care se opun însă adoptării tezei transformiste. [În prezent însă, se poate observa că ideile darwiniste privind realitatea evoluției și a selecției naturale erau adevărate, chiar dacă modul lor de operare a trebuit serios corectat în urma descoperirilor din genetică (Mendel, Hugo de Vries, Tschermak, Correns și apoi Morgan, cu teoria cromozomială). Studiile întemeietorilor geneticii existau deja la data redactării acestei lucrări, dar, din nefericire, Savin nu le-a cunoscut. Oricum, așa cum susține de altminteri și autorul, concepția lui Darwin, cu corecturile de rigoare, este perfect compatibilă cu doctrina creștină. – n.n.]. După cum *exagerările* cu tendințe *vădit ateiste* sunt acelea care impun o atitudine de apărare, și nu de ostilitate a teologiei față de evoluționismul transformist. O parte din aceste fapte le-am văzut. Trecem acum la o altă serie de fapte, pe care transformismul le invocă și le interpretează în favoarea lui.

9) *Evoluție și progresie*. E vorba de acel șir neîntrerupt și de *continuuă succesiune* pe care l-ar reprezenta scara viețuitoarelor – așa numitul arbore *filogenetic*, care ar constitui o *dovadă evidentă și de fapt* în sprijinul evoluției transformiste. Dovada este oferită deci de natura însăși. Arborele filogenetic însă, așa cum se prezintă astăzi, nu confirmă, ci *infirmă* teza transformistă. Acest neîntrerupt șir filogenetic, postulat de teza transformistă, prezintă *mari și iremediabile lacune*. Lacune care nu se pot umple, fiindcă lipsesc exemplele care să umple golurile, fie din cele trei regnuri: mineral, vegetal și animal, fie dintre diferitele specii. Astfel de exemple intermediare ar trebui să se găsească totuși, fiindcă

<sup>228</sup> A se vedea asupra acestei probleme I. Gh. Savin: „Creștinismul și gândirea contemporană”, București, 1940, p. 34-37.

transformările dintr-un regn în altul sau dintr-o specie în alta nu s-au putut face prin mutații atât de brusce, încât să se depășească dintr-o dată un regn sau o specie, ci prin variații și *tipuri intermediare*, precum cere teoria. Or, atare *tipuri intermediare, lipsesc*. Speciile se prezintă bine delimitate și închise în ele însele, cu asemănări firești și explicabile între o specie și alta, dar fără legături *directe* între o specie și alta. Aceste exemplare intermediare nu se găsesc nici în domeniul florei și faunei dispărute, deci în domeniul paleontologiei, și nici în cel al faunei și florei existente astăzi. Presupusele *tipuri intermediare*, cum ar fi *arheopterixul*, din lumea dispărută – tip de trecere între reptile și păsări sau *ornitorincul* din fauna prezentă – tipul de trecere între reptile și mamifere, nu sunt însă *tipuri intermediare*, ci specii *propriu-zise*, tipuri care aparțin speciilor lor și nu etape de tranziție. Din faptul că între ornitorinc și păsări există o serie de asemănări de natură fiziologică unele, de natură morfologică cele mai multe, nu rezultă că ornitorincul este un mamifer-pasăre, după cum nici balena, un mamifer-pește. Ci este un mamifer, pur și simplu, adaptat însă morfologic și în parte fiziologic, condițiilor acvatice de trai.

Dar să analizăm mai de aproape cazul special al acestor două exemple clasice, invocate de transformiști. În ceea ce privește *arheopterixul*, el constituie, după Dr. *Louis Vialleton* „un exemplu tipic al abuzului care se face prin considerarea unor caractere luate izolat, fără a se ține seama de ansamblul organismului”.<sup>229</sup>

<sup>229</sup> Dr. *Louis Vialleton*: op. cit., p. 109. Iată cum privește eminentul savant francez cazul acestei demult dispărute viețuitoare, atât de insistent invocată de transformiști în sprijinul tezei lor. „Dinții și coada lungă a acestei viețuitoare dispărute nu sunt nicidecum caractere specific reptiliene.



La fel în ceea ce privește *ornitorincul*, ciudatul mamifer care trăiește astăzi prin Australia. Ornitorincul este un mamifer ovipar. Depune ouă, din care ies pui, ca la păsări, dar alăptează ca la mamifere. Are botul în forma ciocului de rață cu care se aseamănă și prin membrama dintre degete, caracteristică înotătoarelor și tot ca păsările, n-are decât un ovar, cel stâng, și dispus, tot ca la păsări, în formă de ciorchine. Ca și păsările, are o cloacă, în care ajunge aparatul genito-urinar și își clocește ouăle, din care ies pui. Dar ca mamiferele are glande mamare, care funcționează imediat după nașterea puilor, pe care și-i alăptează. Fapt caracteristic este însă că ornitorincul se apropie și de reptile prin formația scheletului, membre și centură. Poate fi atunci ornitorincul un tip intermediar între păsări și mamifere? Discuția e aici și inutilă și oțioasă, fiindcă, pe scară filogenetică, mamiferele aplacentare, din care face parte și ornitorincul, au dispărut înaintea păsărilor, și deci nu puteau să derive din ele.<sup>230</sup>

după cum arheopterixul însuși nu este un exemplar intermediar între reptile și păsări. Căci care ar fi caracterele, într-adevăr intermediare între păsări și reptile la arheopterix? Acestea nu sunt, evident, penele sale, perfect conformate structurii de pasăre, nici bipedia sa, întru totul a păsărilor, nici capul său, care deși prevăzut cu dinți, are totuși întru totul formația capului de pasăre, cu totul diferită de cea a reptilelor. Arheopterixul este o pasăre, cum au recunoscut aceasta Dames și Depéret, penajul său indicând un animal cu sânge cald, iar comportamentul său fiind cel al unei păsări nezburătoare, servindu-se de aripile sale numai ca de un fel de parașută. Afinitățile cu reptilele sunt neîndoielnice; dar ele nu sunt mai izbitoare decât cele ale altor păsări și ele duc mult la ideea reunirii acestor două clase în grupa sauropsideelor; dar chiar făcând aceste apropieri, este clar că arheopterixul nu ne face să înțelegem cum o reptilă a putut deveni o pasăre și mai ales, cum a putut el câștiga, puțin câte puțin și prin gradații realizate în timpul vieții, diferențele capitale de schelet, locomoție, de nutriție și calorificație, care caracterizează, între sauropsidee, grupa păsărilor". Louis Vialleton, op. cit., p. 109-110.

<sup>230</sup> Louis Boule: „Essai d'une Somme catholique, contre les Sans-Dieu”.

La fel stau lucrurile în toate celelalte cazuri, când, pe bază de asemănări, morfologice de cele mai multe ori, și fiziologice, uneori, caută să se stabilească descendențe și treceri intermediare între diferitele clase sau specii. Aici e valabil însă principiul marelui biolog și paleontolog Marcellin Boule, că: „asemănarea nu înseamnă întotdeauna și descendență”. Principiu de care trebuie ținut seama, mai ales când e vorba despre faimoasa descendență a omului din maimuță, pentru care proces s-a găsit și tipul intermediar necesar: acel vestit „*Pithecantropus erectus*” sau „*Anthropopithecus*”, omul maimuță, strămoșul omului de astăzi. E încă una dintre încercările faimoase de a stabili tipul intermediar între două specii total diferite: omul și maimuța. E cunoscuta poveste a omului de lava, descoperit de doctorul Dubois în 1891 și pe care transformiștii, care țin să înglobeze pe om în starea antropoidelor, s-au și grăbit să-l prezinte drept o piesă nouă și definitiv convingătoare a teoriei transformiste. Numai cercetările au dovedit că în cazul de față resturile fosilizate găsite: calota craniană, doi molarî și femurul, nu indicau un tip intermediar între om și maimuță, ci o maimuță pur și simplu, din speța dispărută a unor giboni uriași, care au locuit cândva în insula lava și ale căror resturi s-au găsit și în abundență în preajma locului unde doctorul Dubois a descoperit faimosul său „*Anthropopithecus*”.<sup>231</sup> În ceea ce privește mult discutata poveste a omului de lava, problema despre care paleontologul Marcellin Boule spune „că ea e demult abandonată de oamenii de știință, de ea mai ocupându-se doar câțiva scriitori cu totul străini de știință, alături de câțiva preoți să-

<sup>231</sup> Asupra acestei probleme ca și asupra primelor tipuri ale omului preistoric, a se vedea mai detaliat, I. Gh. Savin: „Originea și ființa religiei”, p. 91-98.



tești în predicile lor duminicale”, e concludent și valabil cuvântul aceluiași *Marcellin Boule*, autoritate de prim rang în materie, că nu se poate vorbi despre o descendență a omului din maimuță, cu toate apropierea și asemănările care se pot stabili între „omul de lava” al D-rului Dubois și maimuțele antropoide, întrucât: „asemănarea nu înseamnă neapărat descendență”. Din faptul că „*Pithecanthroposul*” D-rului Dubois realizează prin caracterele sale cunoscute, de altfel foarte slabe, un intermediar morfologic între om și marile maimuțe, nu urmează neapărat că trebuie să-l considerăm un intermediar genealogic, între om și maimuță. Distincția aceasta, care nu este, cum s-a spus „o simplă chestiune de cuvinte”, trebuie neapărat făcută, pentru justa dezlegare a problemei.<sup>232</sup>

Asupra acestei chestiuni, care, prin felul cum s-a pus și cum se discută de unii dintre oamenii de știință, „a dezordonat știința însăși”, după spusele lui *Friedrich Paulsen*, iată cum se exprimă un alt savant de marcă, cunoscutul biolog și naturalist german, profesorul *I. Reincke*: „Totalitatea datelor paleontologice converg în constatarea că omul a apărut la începutul epocii terțiare, fără să i se constate vreun strămoș între animalele existente. E drept că Haeckel vorbește de un șir întreg de astfel de strămoși dintre maimuțe și semi-maimuțe, însă paleontologii și antropologii nu spun nimic despre astfel de membri de legătură. Între aceștia nu pot fi socotite resturile de fosile găsite în straturile superioare ale terțiarului din insula lava și pe care s-a clădit specia dispărută a „*pithecanthropului*” pe care Haeckel, fără nici un scrupul, a prezentat-o ca tipul de legătură între om și maimuță.

<sup>232</sup> *Marcellin Boule*: „Les hommes fossiles”, p. 106.

Aceste faimoase resturi constau într-o calotă craniană, un femur și două măsele, resturi care au fost considerate ca aparținându-i, deși prudentul *Virchow* pune la îndoială aceasta. Cea mai plauzibilă ipoteză este că ele aparțin unei rase de maimuțe superioare, astăzi dispărute. Căci în timp ce capacitatea craniană a maimuțelor antropoide de astăzi este de 400-500 cm<sup>3</sup>, iar cea a europenilor de 1500 cm<sup>3</sup> în medie, calota *pithecanthropului* nu poate fi evaluată decât până la 900 cm<sup>3</sup>. Doar din această considerație, închipuirea unei bogate fantezii a putut să construiască ființa acestui *pithecanthropus*, ba încă să mai scoată și un argument că omul s-ar putea trage dintr-o astfel de făptură. Pentru astfel de afirmații ar fi fost necesar să se cunoască măcar conformația piciorului acestui așa-zis *pithecanthropus*.<sup>233</sup> Dar chiar apartenența femurului, găsit la o depărtare de 15 m de calotă, și cu câteva luni mai târziu, este pusă la îndoială<sup>234</sup>, fiind cu totul problematic dacă el a aparținut aceluiași organism, căruia i-a aparținut și calota craniană.

„De fapt – continuă *Reincke*, nu se găsește nici o dovadă în sprijinul descinderii omului din maimuță și numai concepția generală a evoluției cere ca organismul uman să derive din alte organisme anterioare lui. Să creadă însă cineva cât va vrea în strămoșii animalici ai omului, nu este îngăduit însă nimănui să afirme, ca Haeckel, că descendența omului din maimuță ar fi un fapt istoricește adevărat. Darwin ajunsese, după adânci reflecții, la o cu totul altă ipoteză. El nu credea că omul se trage din maimuță, ci că omul și maimuța provin, probabil, dintr-o formă comună primitivă; cum la fel

<sup>233</sup> *Johann Reincke*: „Naturwissenschaftliche Vorträge”, p. 47.

<sup>234</sup> *Robert Broom*: „Les origines de l'homme”, p. 148.



cred o sumă de antropologi de seamă, astăzi. Asemănările dintre om și maimuță pot duce la o astfel de ipoteză, după cum pot duce și la altele. Astfel e posibil de presupus că celula primitivă umană, apărută pe pământ o dată cu alte celule germinale, după răcirea acestuia, să se fi dezvoltat și să fi trecut prin diferite forme de animale, astăzi toate dispărute, până când, în epoca terțiară, a apărut organismul uman, deplin format. Dacă lucrurile vor fi fost astfel, atunci asemănările dintre om și maimuțele antropoide sunt fenomene de convergență, adică e posibil ca amândouă tipurile să fi rezultat dintr-o formă primitivă comună. Căci asemănarea nu înseamnă neapărat *identitate* sau *descendență*. Asemănarea balenei cu peștele este un astfel de fenomen de convergență; și nimeni nu va afirma că balena s-a dezvoltat din pești, numai pentru faptul că are comun cu peștii înfățișarea exterioară și aripi înotătoare. Demnitatea științei ne impune să afirmăm că nu știm nimic despre descendența omului”.<sup>235</sup>

Acceași atitudine de circumspecție față de problema descendenței omului și a existenței unui tip intermediar între maimuțele antropoide și tipul omului actual o păstrează și Dr. Robert Broom, care într-o lucrare recentă s-a ocupat de problema originii omului. Ocupându-se cu un alt tip presupus uman, așa numitul tip „australopithecus” sau „Omul de Australia”, Broom constată că deși „australopithecul” este mult inferior pe scara zoologică față de „anthropopithecul” lui Dubois, „totuși el se găsește mai aproape de linia umană decât pithecanthropul”.<sup>236</sup> La fel este și cazul așa-numitului

om de China sau „Sinanthropos pechinensis”, descoperit de Davidson Blak și din care ar vrea să se facă, fie un nou intermediar între omul de lava și „homo sapiens”, în speță „omul de Mauer”, fie chiar un predecesor al „Pithecanthropului”. Despre aceste tipuri același Dr. Broom zice însă că atât „Pithecanthroposul” cât și „Sinanthroposul” sunt două tipuri, care nici nu sunt strâns înrudite între ele, nici nu pot fi strămoșii omului modern.<sup>237</sup>

Și ca să încheiem acest capitol, care a făcut atâta vâlvă, în numele științei, dar nu și pentru prestigiul ei, cităm aceste constatări ale lui Vialleton, care utilizează, la rândul-i, ultimele cercetări ale științei în această problemă: „Omul, cu toate că are în structura sa anumite caractere comune cu celelalte primare, a avut totuși o evoluție proprie și separată, depășind enorm pe toate celelalte primare în formele și funcțiile lui, pentru că el constituie o ramură remarcabilă și separată și nu un descendent al vreunui primat inferior. Vom zice, deci, că omul are aceeași organizare ca și primarele și ca oricare alt mamifer, de altfel, dar că forma sa, adică determinarea precisă a acestei organizări, este absolut proprie și independentă de toate celelalte determinări existente în ordinul primatelor sau în clasa mamiferelor”.<sup>238</sup>

[Actualul stadiu al cercetării paleoantropologice indică, pe baza analizei ADN și a proteinelor din sânge, că separarea strămoșilor umani de cei ai maimuțelor s-a produs cu 6-8 milioane de ani în urmă. Primii strămoși umani cunoscuți astăzi datează de 5 milioane de ani și se numesc *australopiteci*. Cea mai veche fosilă de australopitec aparținea

<sup>235</sup> I. Reincke: op. cit., p. 47-49.

<sup>236</sup> R. Broom: op. cit., p. 153.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>238</sup> Louis Vialleton: op. cit., p. 280-281.



speciei *Australopithecus anamensis* și a fost descoperită în anul 1895, pe malul lacului Turkana din Kenya. Datează de cca 3,9-4,2 milioane ani. Specia care s-a dezvoltat în genul *Homo* pare a fi, însă, *Australopithecus afarensis*, numită astfel după regiunea Afar din Etiopia, unde au fost găsite fosile (ulterior s-au găsit fosile și în Tanzania). *A. afarensis* datează de 3-4 milioane ani. Cu cca 2,5 milioane ani în urmă, el a evoluat în *Australopithecus africanus*, care avea o capacitate craniană de 300-400 cm<sup>3</sup>, mers biped (ca toți australopitecii) și modificări de dentiție (prezintă canini de tip uman). Acesta e momentul când majoritatea savanților consideră că a avut loc o nouă separare evolutivă: *A. africanus* se dezvoltă către genul *Homo*, în timp ce alte specii de australopiteci, *A. robustus* și *A. boisei*, se dezvoltă diferit și se sting. Se pare că *A. africanus* a evoluat în *Homo habilis* cu cca 1,5-2 milioane ani în urmă. În august 1960, dr. Louis Leakey a descoperit, în defileul Olduvai din N. Tanzaniei, un craniu pe care l-a identificat ca făcând parte dintr-o specie nouă, *Homo habilis*. *Homo habilis* era creator de unelte. Totuși, astăzi există o controversă asupra apartenenței la genul *Homo* a fosilei descrise de Leakey; unii paleontologi o plasează, încă, în rândul australopitecilor. Este, însă, unanim admis că populația respectivă producea și folosea unelte de piatră. Oricum, foarte repede, cu cca 1,7 milioane de ani în urmă, în aceeași Africă apar primii reprezentanți indiscutabili ai genului *Homo*, numiți *Homo ergaster*. Aveau capacitate craniană mare și dinți mici, de tip uman. *Homo ergaster* s-a răspândit rapid; și se pare că în Asia a evoluat pe o treaptă superioară, numită *Homo erectus*. Acesta este faimosul „om din Pekin”. În peștera din N. Chinei, unde s-au găsit fosilele sale, există dovezi clare că

folosea focul.

Este, deci, limpede că omul nu se trage din maimuță, deși se admite că ambele primatate au avut un strămoș comun, la un moment dat. Conform clasificării biologiei, omul face parte din ordinul *Primate*, familia *Hominidae*, subfamilia *Homininae*. Această clasificare, care adună în *Hominidae* oameni și simieni deopotrivă, e o rămășiță a gândirii nefaste care deducea oamenii din maimuțe. De aceea, astăzi, unii savanți au separat maimuțele, grupându-le în familia *Pongidae*. Cercetările paleontologice sunt departe de a se fi încheiat. Viitorul s-ar putea să aducă noi descoperiri excepționale. – n.n.].

Deci golurile arborelui genealogic nu se pot așa de ușor umple cum spun transformiștii, nici în ceea ce privește omul și presupușii lui înaintași, după cum nu se poate înnoda așa de ușor nici firul atât de des întrerupt al șirului filogenetic, atât de simetric și rectiliniu împletit de fecunda imaginație a transformiștilor-evoluționiști, de speța Haeckel și compania. Fiindcă aici intervin alte fapte, care contrazic categoric această presupusă progresie filogenetică. Iată unele dintre ele: după ceea ce susține teza evoluționistă și după primele aparențe, pe care le prezenta apariția gradată a vieții pe pământ, s-ar părea că există o încontinuuă înlanțuire progresivă, o anumită ordine suitoare în apariția diferitelor clase și specii de vietuitoare, cele mai simplu organizate precedându-le pe cele mai complicate și așa mai departe. Aparență care a și dus la această idee a unei *incontinue evoluții progresive*. Progresie care, de fapt, nu există. „În straturile inferioare ale primarului, în siluric, găsim, alături de protozoare, moluște, artropode, pești. Și chiar admitând că aceasta ar fi ordinea de apariție a acestor animale, fapt care ar constitui



o oarecare progresie anatomică, ceea ce nu e cazul, se constată, că între aceste forme *nu e nici o legătură de tranziție*; iar a admite că aceste forme de tranziție au fost, dar au *dispărut*, este a presupune ca dovedit tocmai ce trebuie demonstrat”.<sup>239</sup> Pe de altă parte, în fiecare etapă geologică se constată apariția unor viețuitoare pe care nimic nu le leagă de antecesorii și nimic nu ne îndreptățește a le considera pe unele ca descinzând din altele. Insectele datează din precambrian, strat care precede siluricul, în care au apărut protozoarele. Deci insectele, ființe pluricelulare mult diferențiate, sunt nu numai contemporane cu unicelularele, dar chiar anterioare protozoarelor. De unde derivă atunci insectele? Paleontologul Joleaude, vorbind de caracteristicile faunei din era primară, și anunțând pe cea secundară, scrie: „Nimic nu face să se prevadă o apariție a vertebratelor superioare, a păsărilor și mamiferelor. Deci nu e nici o legătură între o epocă și alta. Cum au putut deci să derive unele din altele?”. „De asemenea ordinea de apariție a viețuitoarelor exclude orice descendență a unora din altele. Astfel, jos de tot, pe scara vieții, apar deja vertebratele, peștii-ganoizi, care preced arahnidele, apoi batracienii, care preced insectele. Mai sus găsim mamiferele marsupiale, care preced păsările”.<sup>240</sup> Pe de altă parte, faptele nu indică întotdeauna o evoluție în sens progresiv, cum ar presupune doctrina evoluționistă transformistă, ci, mai degrabă, una în *sens regresiv*. Astfel, din elefantul uriaș de altă dată, a rezultat elefantul de factură redusă de astăzi; din ursul uriaș al cavernelor, ursul de astăzi etc., regresiiune care a avut loc în cuaternar și care continuă. Deci paleontologia ne furnizează o în-

treagă serie de date, care nu numai că nu confirmă transformismul, ci îl *infirmă*.

Din toate acestea însă, faptul care rezultă cu certitudine este: *inexistența tipurilor intermediare* între diferitele specii. Acest fapt constituie și cea mai grea lovitură dată transformismului. De aici rezultă și acea diversitate de ramificații ale arborelui genealogic încercat de transformiștii evoluționiști și care de la Ch. Darwin și Ernest Haeckel și până la dr. Vialleton prezintă deosebiri atât de mari asupra surselor din care au putut porni diferitele ramuri de clase și specii de animale, încât povestea acestui arbore genealogic a ajuns să fie obiect de deriziune pentru oamenii de știință severă, care nu-și permit să se joace „de-a construi fiecare un arbore genealogic fumându-și liniștiți țigara în fața sobei”, cum zicea Virchow<sup>241</sup>. Toate aceste încercări, foarte variate, de a întocmi arborele filogenetic al vieții, plecând de la considerente foarte diverse și ajungând la rezultate și mai diverse, arată însă toată fragilitatea ca și improbabilitatea teoriei transformiste. De altfel, însuși faptul că noile încercări făcute în acest sens, în ultima vreme, caută, pentru a fi cât mai în conformitate cu faptele, să coboare cât mai jos, pe scara trunchiului comun, diferitele ramuri și specii, arată că tendința actuală a științei este de a rezolva problema apariției și evoluției vieții și a organismelor, prin pluralitatea cât mai multor forme de viață originară, părăsind vechea ipoteză a unei unice surse, din care au provenit, prin transformare, actualele forme de viață.<sup>242</sup>

<sup>241</sup> I. B. Senderens: „Apologie scientifique”, p. 293.

<sup>242</sup> Asupra problemei arborelui filogenetic a se vedea: Dr. Louis Vialleton: op. cit., p. 167-207; Dr. R. Broom: op. cit., p. 118-189; Louis Boule: op. cit., p. 180 și I. B. Senders: op. cit., p. 290-295.

<sup>239</sup> Louis Boule: op. cit., p. 139.

<sup>240</sup> Louis Boule: op. cit., p. 143.



O ultimă încercare de a găsi mult căutata dovadă a continuității lanțului genetic s-a făcut prin transportarea problemei din domeniul paleontologiei și biologiei în cel al embriologiei, înlocuindu-se mersul *filogenetic* al viețuitoarelor cu cel așa-zis *ontogenetic* al embrionilor. S-a crezut astfel că s-a găsit pe această cale mult căutata dovadă a neîntreruptului șir de evoluție a vieții.

### Filogeneză și ontogeneză

Ontogeneza este faimoasa descoperire a lui E. Haeckel în sprijinul transformismului. În ce constă ea? În afirmarea că fiecare individ, dintr-o specie oarecare, parcurge, din momentul conceperii și până în cel al nașterii, toate fazele prin care a trecut specia animală însăși, până a ajuns la stadiul în care se găsește individul în cauză. Așa spune, cel puțin, teoria. Conform ei, fătul uman, începând din prima fază embrionară, faza unicelulară a fecundației, trece prin toate fazele prin care a trecut animalitatea însăși, de la moluște, pești, amfibieni, reptile, păsări, mamifere inferioare și superioare, până la om. El parcurge, astfel, într-o scară scurtată, tot șirul creației. Și astfel neîntreruptul șir al evoluției, pe care ni-l refuză filogeneza, ni-l oferă ontogeneza, adică dezvoltarea embrionară a fiecărui individ dintr-o specie oarecare. Adică, mai pe scurt spus, ontogeneza este repetarea pe scară scurtă a filogenezei.

Ce este adevărat din toată această teorie, care a făcut atâta vâlvă într-o vreme și prin care Haeckel și partizanii lui au crezut că au descoperit o dovadă categorică a transformismului? Mai întâi e de observat că această faimoasă „lege biogenetică”, cum o numește el, nici nu-i aparține. Cel

care a formulat-o, anterior lui, este biologul german *Fritz Müller* (1882-1897), care i-a dat următoarea formulare: „În dezvoltarea sa embriologică, orice individ îmbracă succesiv diversele forme prin care a trecut specia sa, pentru a ajunge în starea acutală. Ontogenia este astfel *paralelă* filogeniei”. Haeckel, reeditează această lege, aproape în aceiași termeni, în lucrarea sa: „*Istoria Creației naturale*”. „Seria formelor pe care le parcurge orice individ într-o specie, începând de la originea existenței sale, este o simplă *recapitulare*, scurtă și rapidă, a multiplelor forme specifice prin care au trecut înaintașii săi, strămoșii speciei actuale, în timpul enormei durate a perioadei geologice”.<sup>243</sup>

Această lege, care-și are valoarea sa, destul de relativă, de altfel, în limitele restrânse ale speciei, așa cum o formulase Müller, nu are nici proporțiile și nici înțelesul pe care i-l atribuie Haeckel. Fiindcă, după o altă lege biologică, aceea pe care o stabilește marele embriolog german *Karl Von Baer*: „nici un embrion nu urmează un alt proces de evoluție, decât cel al propriei sale specii, și nicidecum embrionul unei forme superioare nu se aseamănă formei embrionare a unui alt animal, ci numai al propriei sale specii”. Potrivit acestei legi deci, embrionul uman va avea de parcurs așa-zisele forme intermediare de la stadiul unicelular, din clipa fecundației, până la specia sa de om, îmbrăcând succesiv formele speciilor anterioare: moluște, viermi, pești, amfibieni, reptile, păsări etc. Dar, *din prima clipă, el se va dirija spre mamifer*, adică spre propria sa speță.<sup>244</sup> Această presupusă trecere prin forme anterioare este expres oprită de cea de-a treia din cele patru legi fixate de Baer pentru dezvoltarea proce-

<sup>243</sup> E. Haeckel: „*Histoire de la création naturelle*”, Paris, 1922, p. 225.

<sup>244</sup> Louis Boule: op. cit., 116-117.



sului embrionar și care precizează că: „Fiecare embrion al unui animal dat, departe de a traversa alte forme determinate, se distinge categoric de acestea”, după cum cea de-a patra lege a lui Baër fixează principiul că: „embrionul unei forme superioare nu se aseamănă nici unui alt animal, ci numai embrionului acestuia din urmă”.<sup>245</sup> Aceste principii, cu caracter de legi, ignorate de Haeckel și adepții săi, cu tărie reafirmate însă și valorificate de *Oskar Hertwig* au devenit astăzi adevăruri necontestate pentru embriologie.<sup>246</sup> În fața lor toată teoria ontogenetică haeckeliană apare lipsită de orice fundament științific. Și dacă, într-adevăr, există un proces de gradație fiziologică pe scara dezvoltării animale, proces care se manifestă în scara suitoare a diferitelor clase de vertebrate: pești, amfibieni, reptile, păsări, mamifere, acesta este rezultatul unui proces de îndelungate eforturi ale unei evoluții *divergente* și nu al unui proces *uniform* de trecere dintr-un tip în altul, după cum afirmă *Vialleton*.<sup>247</sup> Haeckel s-a străduit să dovedească totuși contrariul, punând în redarea diferiților embrioni, cu care el vroia să-și documenteze teoria, „mai mult calitățile unui foarte fin și inventiv desenator de planșe, decât de onest cercetător științific. Excepționalul său talent de desenator l-a făcut să doteze micile organisme cu detalii în plus, care aveau doar cusurul de a nu fi putut fi văzute și de alți cercetători, care nu erau artiști atât de entuziaști ca dânsul”, după cum, cu multă ironie, remarcă acest lucru biologul englez *Charles Singer*, în a sa „Istorie a Biologiei”.<sup>248</sup>

<sup>245</sup> *Louis Vialleton*: op. cit., p. 130-131.

<sup>246</sup> *Louis Vialleton*: op. cit., p. 132.

<sup>247</sup> *Louis Vialleton*: op. cit., p. 351-352.

<sup>248</sup> *Louis Boule*: op. cit., p. 177.

E drept că aceste „mici adaosuri și retușări” încercate de Haeckel au dat naștere la un imens scandal în lumea științifică germană și europeană, ceea ce l-a făcut pe filosoful *Friedrich Paulsen* să califice legea biogenetică a lui Haeckel, ca și scandalul ivit în jurul felului în care autorul ei a înțeles să o susțină, ca „o rușine a gândirii germane”.<sup>249</sup>

Asupra acestui scandal se cuvine a insista puțin, întrucât el arată câtă pasiune s-a pus în discutarea acestei faimoase legi ontogenetice, menite a furniza dovada irefutabilă a tezei transformiste, ca și a descendenței omului din maimuțe. Scandalul, izbucnit cu prilejul publicării „Morfologiei” lui Haeckel, a crescut prin publicarea lucrărilor lui de popularizare: „Istoria creației naturale”, „Problema originii omului” și „Teoria descendenței și învățătura bisericii”. Aceste lucrări prezentau o serie de clișee care dovedeau identitatea între embrionii diferitelor specii, aflate în stadii diferite de dezvoltare, fapt care confirma, fără replică, adevărul teoriei sale. Embriologul Dr. Brass a avut însă curiozitatea de a verifica exactitatea unora dintre aceste clișee, și anume pe cele din „Problema originii omului” și rezultatul a fost extraordinar. Dr. Brass a constatat că multe dintre planșele pe care Haeckel le dădea „ca fidel reproduce după naturaliști de marcă”, erau, de fapt, adevărate falsificări și trucaje, menite a demonstra teza că în diferite faze ale dezvoltării lor em-

<sup>249</sup> Cuvintele lui *Friedrich Paulsen* sunt extrase din lucrarea sa: „Ernst Haeckel als Philosoph” și se referă la faimoasele „Welträtsel” ale lui Haeckel. „Am citit această lucrare, atât de puțin științifică, de altfel, scrie Paulsen. Citind-o, am roșit de rușine, gândind la starea de instrucție generală și mai ales filosofică a poporului nostru, încât o astfel de carte a putut fi scrisă, imprimată, cumpărată, citită, admirată și luată în serios, la un popor care are pe Kant, Goethe sau Schopenhauer. Faptul însuși, că un atare lucru a fost posibil, este un lucru extrem de dureros”.



brionii umani sunt identici cu cei ai liliacului, peștilor și ai maimuțelor antropoide. Astfel Brass constată că un embrion al unui macac, maimuță cu coadă, era prezentat drept cel al unui gibbon, antropoid fără coadă. În desenul unui embrion împrumutat de la profesorul Selenka, Haeckel suprimă o parte din pânțele și îi schimbă conturul capului. Embriionului unui liliac, luat de la Van Beneden, îi suprimă o parte din intestine, dă o turnură mult mai elegantă cozii și îl face să treacă drept un rinolophus. Desenul embrionului unui om, luat după His, este modificat și făcut să semene cu cel al unui gibbon etc.<sup>250</sup> Aceste revelații au avut darul să producă, după cum era și firesc, un întreg scandal în lumea cititorilor și o profundă indignare în cea a specialiștilor. Ceea ce l-a făcut și pe Haeckel să-și recunoască vina prin declarația publică, destul de insolentă, de altfel, pe care o face prin jurnalul „Volkszeitung” din Berlin, din 29 decembrie 1908. „Pentru a pune capăt imensului scandal ce s-a ivit, scrie Haeckel, încep printr-o mărturisire de căință: o mică parte din numeroasele mele figuri de embrioni este într-adevăr falsificată și anume toți acei embrioni unde observațiile de care eu dispuneam erau incomplete sau insuficiente pentru a stabili lanțul neîntrerupt al evoluției; dar cineva e forțat în astfel de cazuri să umple golurile prin ipoteze”.<sup>251</sup> Și prin falsificări grosolane ca acestea, adăugăm noi, ceea ce nu e tot una cu simpla ipoteză. Oricum, Haeckel recunoaște singur că a falsificat natura, pentru a-și salva sau a-și impune teoria.

Cât de serioasă poate fi toată această teorie haeckliană a ontogenezei ne evidențiază Haeckel însuși, atunci când o

aplică la dezvoltarea limbajului uman, despre care autorul legii biogenetice spune că și el a trebuit să parcurgă ontogenetic tot procesul de desfășurare a limbajului animalic, până să se ajungă la graiul uman. „Astfel, zice Haeckel, copilul începe să țârâie ca greierii, apoi să orăcăie ca broaștele, să șuiere ca reptilele, să gângurească precum păsările, să cânte ca unele maimuțe, să strige ca păsările de pradă” etc., până să ajungă la articularea graiului omenesc.<sup>252</sup>

Astfel de elucubrații, alături de ușurința de care dăduse dovadă în confecționarea clișeele demonstrative pentru comparația între diferiți embrioni, i-au atras, nu numai severele răspunsuri și drastice puneri la punct din partea colegilor de specialitate, printre care Karl von Baër, Oskar Hertwig, Dr. I. Reincke, Koelliker și alții, dar și riposta indignată a dreptei rațiuni și a bunului simț din partea filosofilor și a erudiților. E cunoscută severa campanie pe care a dus-o contra unor astfel de aberații științifice un Houston Stewart Chamberlain, în cunoscuta sa scriere: „Bazele filosofiei veacului al XX-lea”, ca și cea a lui Friedrich Paulsen, de care am amintit, deja, sau cea a lui Rudolf Eucken, care, acesta din urmă, i-a fost coleg de universitate la Iena o viață întreagă și cu care s-a și războit o viață întreagă. Încoronarea cu premiul Nobel a lui Rudolf Eucken a fost nu numai încoronarea activității lui filosofice spiritualiste, dar și a luptei pe care el o dusese contra grosolanului materialism haeckelian.

Deci nici pe această cale a ontogeniei nu s-au putut umple golurile dintre specii. Aceste goluri au rămas. Noile creații ontogenetice ale lui Haeckel, cum au fost: cytulele, morulele, blastulele și gastrulele sale, simple invenții gro-

<sup>250</sup> Elie de Cyon: „Dieu et Science”, Paris, Alcan, 1912, Ed. II, p. 367-368.

<sup>251</sup> Elie de Cyon: „Dieu et Science”, Paris, Alcan, 1912, Ed. II, p. 367-368.

<sup>252</sup> I. Reincke: „Wissenschaftliche Vorträge”, p. 65.



tesco-verbale, ca și faimoasele denumiri de arhigonie, biogenie și mai ales faimoasa *ontogeneza*, s-au dus să se odihnească alături de monerele și micellele cu care același Haeckel căuta să escaladeze, nu limitele dintre specii, ci marea prăpastie dintre organic și anorganic. Ipoteza transformistă nu se verifică deci prin *fapte*. Ea nu poate explica evoluția din natură cu eliminarea finalității din ea. Finalitatea rămâne, dând cea mai plauzibilă explicație complicatelor procese și organisme din imperiul vieții. [Embriologia nu a aruncat toate denumirile lui Haeckel. Astfel, odată cu prima diviziune a celulelor unui embrion, vorbim despre *blastomere*; când numărul celulelor depășește 100, embrionul se numește *morulă* (din cauza asemănării cu o dudă – *μωρον*, în greacă); următorul stadiu se numește *blastulă* (un fel de sferă goală cu peretele format dintr-un strat de celule); apoi, în fine, ajungem și la *gastrulă* (formațiune în formă de cupă cu pereți dubli). Cât privește *ontogeneza*, e de observat că embrionul uman, de pildă, la patru săptămâni are coadă și branhiu. Așadar, apar anumite caractere arhaice de-a lungul ontogenezei. – n.n.].

Suntem prin aceasta *adversari* ai evoluției? Evident că *nu*. Și am și arătat motivele pentru care teologia și concepția creștină nu poate fi decât *favorabilă* unei concepții evoluționiste a lumii. Arătam, anume că – de exemplu – conceptul despre grație, propriu credinței creștine, se împacă mai bine cu creșterea și progresia formelor vieții decât cu permanentizarea lor în forme și tipare rămase aceleași de la creație. Căci, în realitate, creația însăși nu are o dată în timp, ci, fiind începătura timpului, ea se desfășoară în el în vederea scopurilor pentru care lumea, ca și materia, au fost create. Creația nu este un act încheiat. În doctrina creștină ea

este o permanentă acțiune din partea Creatorului. Dumnezeu nu poate fi cugetat stând, ci în permanență lucrând. „Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez” este cuvântul Mântuitorului. Ca atare, concepția creștină nu are nici un temei de a respinge evoluția, întrucât ea nu contrazice nici creația și nici finalitatea. Ceea ce noi, creștinii, nu putem accepta, însă, este acea oarbă desfășurare mecanică, căreia ar fi să i se atribuie procesul evoluției. În acest caz, evoluția n-ar fi decât un act și un produs al materiei, ceea ce este nu numai greu, dar și imposibil de acceptat, nu numai de cugătarea creștină, dar și de către orice concepție spiritualistă, care socoate lumea drept „o cugetare în mers și nu o imensă mașinărie în mișcare”.

De acord, deci, cu evidența faptelor, noi admitem evoluția, dar nu o atribuim factorilor materiali, ci celor *spirituali*. Spiritul este cel care animă și prelucrează materia, atât în vederea scopurilor de atins, cât și sub influența forței spirituale care activează nu numai în om, sub forma eminentă și unică a sufletului și cunoștinței, ci în toată făptura din univers. Căci nu folosirea (exercițiu pur mecanic) și nici adaptarea la mediu (proces tot atât de mecanic) sunt cele care modifică organele noastre, atât cât le modifică, și fac să evolueze organismele înseși, atât cât le este îngăduit să evolueze. Că fuga face să se subțieze și să se alungească piciorul iepurelui sau al ogarului este adevărat, dar fuga este un accident, un corespondent exterior al unui act psihic interior: frica, dorința de salvare, pe de o parte; apetitul, dorința de acaparare, pe de altă parte. Așa că nu agenții fizici, folosința, mișcarea, fuga sunt cei care modifică organul, ci imboldul interior, frica sau dorința de posedare sunt agenții care lucrează, care solicită și întind piciorul spre fugă, care silesc



întreg organismul nostru să se concentreze și să concureze la obținerea aceluiasi efort care influențează nu numai mușchii de la picior, ci întreg organismul, făcând posibil întregul proces de corelație între organe și organism, fără de care nu se poate adăuga nici o achiziție nouă de natură mai mult sau mai puțin durabilă. Acești factori spirituali sunt, credem noi, factorii determinanți ai evoluției, chiar dacă aparent ei pun în lucru factorii materiali ai mediului, folosinței sau ai luptei pentru existență. Căci nu simplul act mecanic de mimare a naturii înconjurătoare a împins fluturele *Parallecta Kallima* până la amănunțita și inutila, sub raportul utilității imediate, copiere a frunzei pe care-și duce existența. Ci, după justa observație a biologilor americani *Eimer* și *Cope*, aici avem de a face cu un alt factor decât cel al unei simple adaptări mecanice; și anume, cu impulsul intern al unui act de spiritualitate – autorii zic, prin abuz de termeni, chiar act de conștiință – care, odată conceput, schițat, merge la îndeplinirea lui chiar dincolo decât ar fi cerut simpla adaptare la mediu. Procese de spiritualitate care sunt cu mult mai puternice cu cât ne urcăm pe scara de progresie a viețuitoarelor și cărora le aparține, desigur, și marele și enigmaticul capitol al *instinctelor* care domină lumea animalelor, insecte, păsări sau mamifere. [Este greu de susținut că mimetismul animal ar fi un act de spiritualitate al individului. El provine din selectarea mutațiilor genetice care au fost benefice pentru supraviețuirea individului. Pe de altă parte, dacă privim la nivel de specie și mai sus, soluțiile alese de lumea animală – printre care și mimetismul – sunt uimitoare, atât ca eficiență, cât și ca realizare. Adecvarea excelentă și varietatea soluțiilor arată geniul naturii. Iar dacă vorbim despre geniu, atunci sigur suntem pe tărâmul spiritualității. Pentru noi, creștinii,

geniul naturii este o parte din infinita înțelepciune a Creatorului ei. – n.n.]. Numai prin acest adânc substrat de spiritualitate, care lucrează îndărătul unor acte socotite de simplă proveniență mecanică, se poate înțelege viața albinelor, munca ordonată a furnicilor, admirabilul simț arhitectural al castorilor, ca și atâtea altele din manifestările, altfel neînțelese, din lumea viețuitoarelor, atribuite astăzi unei forțe necunoscute, desemnată cu un cuvânt care nu spune nimic: *instinctul*.

Acest element spiritual determină, explică și animă procesul de evoluție al materiei. El dă materiei forma și scopul către care o mișcă, o ajută, o face să evolueze. E vechea „entelehie” a lui Aristotel, readaptată de *Driesch* și neovitalismul modern, care repudiază categoric materialismul darwinian. Ideea, forma, adică spiritul, agită, mișcă și formează materia, dându-i clase și specii, pe care le realizează întotdeauna, repetându-le cu aceeași exactitate cu care singură *ideea*, legea, forma pot să o facă, în deosebire de materia brută care sau nu este nimic, sau – când este ceva – este întotdeauna *altceva*. Căci doar schimbabilitatea este una dintre condițiile esențiale ale materiei. Dominate de idei, speciile, ca și genurile, nefiind altceva decât forme sau tipare ideale pe care le acoperă, le îmbracă sau le umple materia, aceste forme *nici nu se pot depăși*. Ele oferă un larg joc de evoluție materiei, până la deplina umplere a formelor ideale pe care le reprezintă speciile – forme și idei conducătoare care pot fi: omul sau floarea, pasărea sau mamiferul cutare – fără a le depăși, trecând spre alte idei sau forme. Fixitatea *ideală* a speciilor e și mai categorică, deci, decât cea *materiă* a lor. Această fixitate este, însă, extrem de maleabilă, oferind un cât mai larg cadru de evoluție materiei



împinse și mânuite de exigențele spiritului. [Astăzi știm că fixitatea unei specii este dată de zestrea ei genetică, după cum și versatilitatea vine tot de acolo. Aceasta nu înseamnă, însă, eliminarea elementului spiritual. Dimpotrivă, nu putem decât să admirăm mai mult extraordinara inginerie a Creatorului Care a alcătuit un asemenea mecanism, capabil deopotrivă de fixitate, versatilitate și salt brusc. – n.n.].

De aceea, evoluționismul actual este preocupat în special de felul cum trebuie să fie considerat factorul spiritual în procesul de desfășurare a vieții și lupta între neodarwinism și neolamarckianism stă tocmai în a oferi cât mai mult loc factorului spiritual în procesul de evoluție propus de cele două teorii. În această luptă, victoria pare să fie a neolamarckianismului care-și poate mânui mai ușor singurul său factor determinant, mediul, la cerințele spiritului. Acest evoluționism spiritualist nu mai poate fi, însă, antifinalist, după cum nu poate fi nici anticreaționist.

## CAPITOLUL IV

### *Teologie și disteleologie*

*Armonie și disarmonie în natură - Între teleologie și estetică - Răul fizic și răul moral - Răul, privație a binelui și adesea condiția lui - Nu există organe fără funcție - Așa-zisele „organe rudimentare” și problema finalității - Organe folosite și organe nefolositoare - Marele rol al micilor organe - hormoni și glande - în buna funcționare a organismului. Omul, marele necunoscut.*

Adversarilor cu orice preț ai teleologiei le mai rămâne un ultim refugiu: acela de a nega, pur și simplu, ordinea și armonia din lume. Până acum teza era: ordinea și armonia din natură nu au nevoie de un ordonator pentru a li se găsi o explicație. Acum teza se schimbă: nu există ordine sau armonie în natură și, deci, nu e nevoie nici de un ordonator. În loc de armonie, în natură există disarmonie; în loc de teologie, avem disteleologie. Prezența răului fizic și moral din lume e o primă dovadă. Nu armonia, ci disarmonia, distrugerea, războiul este ceea ce dăinuiește în univers. Că „războiul este tatăl tuturor lucrurilor” o afirmase, mai demult încă, cunoscutul filosof elin *Heracleitos* [Heraclit, n.n.], numit din această pricină și filosoful cel sumbru sau întunecat chiar de contemporanii săi care nu puteau concepe cum acest tot armonios – care este „cosmosul” – ar putea fi rezultatul unei lupte dintre stihiiile componente ale universului.



Pornind din alte temeuri decât cele ale lui Heraclit, aceeași afirmație o găsim mai târziu la *Epicur*, care, punând tot sensul vieții, ca și al existenței, în plăcerea fizică, condamna pe zei care, făcând lumea, au rezervat plăcerea pentru ei și doar durerile și nenorocirile pentru oameni. Lumea nu este, în fond, decât un complex de mizerii și dureri: boli, cruzimi, cataclisme, epidemii, măceluri, războaie și moarte. Și chiar dacă lumea a fost creată de zei, ea nu e îngrijită de ei și nici n-a fost după vreun plan armonic creată de ei. Lumea e opera Hazardului; și chiar dacă zeii au creat-o demult, au și uitat-o. E fără sens, deci, a căuta un scop sau un plan în ea.

Acestor păreri, devenite curente în perioada de decadență a filosofiei greco-romane contemporane apariției creștinismului, îi dă o primă replică neoplatonismul. *Plotin*, întemeietorul acestui sistem (205-270 d.Hr.) vroia să reînvie vechiul idealism platonice, redând lumii, deci oamenilor și zeilor deopotrivă, demnitatea pe care vechii cugetători elini le-o dădeau. Lumea nu-i un joc al întâmplării și nici un exil al durerii. Lumea aceasta fizică nu e decât o copie, un reflex al unei lumi ideale și ceea ce adesea pare aici ca dezordonat și disarmonic își găsește armonia și sensul fie în totalitatea părților, fie în esențele nevăzute ale lucrurilor. Răul fizic, ca și răul moral, capătă o altă semnificație prin considerarea individualului în planul general al totului. Sub acest aspect, ceea ce pare a fi un rău pentru o parte din lume sau pentru un grup de oameni poate fi un bine pentru altă parte din lume, sau poate avea o cu totul altă semnificație în totalitatea fenomenelor și a universului. Răul fizic e adesea condiția unui bine moral, sau urmarea firească a nerespectării legilor fizice sau morale. În fond, răul, fie fizic, fie moral, nici nu e

ceva pozitiv și nici nu poate avea ca autor pe autorul lumii, căci ambele răuri nu sunt decât o privare a binelui, *privatio boni* – după cum precizează Fericitul Augustin și gânditorii creștini în genere. La fel priveau lucrurile și filosofii neoplatonici, care nu puteau fi străini de influența creștină, după cum nici scriitorii creștini, la rândul lor, nu erau străini de ambianța filosofică a epocii. Această asemănare de concepții era și firească, de altfel, dat fiind că, atât pentru creștinism, cât și pentru neoplatonism lumea nu era un joc al hazardului și nici rezultatul a două forțe opuse, egal de puternice și real de pozitive, ci realizarea unui gând al Divinității, exteriorizat sub forma creației. Bun sau rău erau grade de apropiere sau depărtare de sursa de creație și nu realități în sine provenind de la principii dualiste contrare.

Obiecțiile din această perioadă contra finalității sunt mai mult de ordine metafizică, cu toate incursiunile în domeniul fizic al școlii atomiste care-și găsisse o largă rezonanță și în lumea romană, în perioada-i de decădere.

În timpurile mai noi, însă, obiecțiile au fost reluate mai ales din acest domeniu. Lumea prezintă în structura ei fizică, organică sau anorganică, o întreagă serie de anomalii care, dacă-și pot găsi vreo explicație în treptata organizare a unui proces de lentă evoluție, nu-și pot găsi nici una în cea a unei lumi armonice organizate în vederea unor scopuri determinate. Se citează astfel, ca exemple care contravin finalității, conformația cu totul improprie pentru viață a unora dintre viețuitoare, cum ar fi enormele cetacee fără dinți și cu gâtul foarte strâmt și care, din această cauză, abia de se pot hrăni. Altele, care posedă organe cu totul inutile sau astfel conformate încât nu numai că nu corespund vreunui scop util viețuitoarei, dar îi sunt ori inutile, ori dăunătoare, cum ar



fi, de exemplu, disproporția picioarelor la canguri, cornul de deasupra botului al rinocerului, coarnele somptuos ramificate ale cerbilor, coada insignifiantă a elefantului etc.

Alături de acestea e citată o întreagă serie de organe fără funcții actuale, așa-numitele *organe rudimentare*, care au avut cândva o întrebuințare pe care astăzi nu o mai au, din care pricină s-au și atrofiat, devenind nu numai inutile, dar chiar dăunătoare viețuitoarelor respective. Astfel ar fi maseaua de minte la om, rămășiță din perioada de animalitate, care nu mai îndeplinește azi nici o funcție și a cărei apariție târzie și rămânere în starea de nedezvoltare o face nu numai inutilă, ci și dăunătoare organismului uman; mușchiul pavilionului extern de la ureche, fără nici o întrebuințare la om, dar cu una precisă la predecesorul antropoid al omului; apendicele cecal, organ fără funcție, dar cu atâtea urmări dăunătoare la om, rămășiță probabilă a unei alte conformații a aparatului digestiv a speciei animale prin care a trecut, cândva, organismul uman; coccisul, osul terminal al coloanei vertebrale, simplă rămășiță a cozii purtate de strămoșii omului; părul de pe corpul omului, rămășiță moștenită și ea de la aceiași strămoși preumani etc. Apoi, organe fără nici o întrebuințare, cum ar fi glandele mamare la masculi sau anumite glande fără funcție anume din organismul animal și cel uman, în special. În afară de acestea, sunt atâtea organe dispărute prin neîntrebuințare, sau altele total modificate prin un anumit fel de întrebuințare. Toate acestea, dacă nu-și pot avea un sens și o explicație sub unghiul unei concepții finaliste creaționiste a materiei și vieții, își au unul în concepția evoluționistă conform căreia necesitățile vieții au creat funcțiile, iar acestea organele, care, la rândul lor, au variat, dezvoltându-se prin întrebuințare sau atrofiindu-se,

până la desființare, prin neîntrebuințare. Nu în virtutea unui plan și al unei inteligențe creatoare au apărut, deci, organele și organisme, ci prin simpla adaptare la necesitățile de viață, care au variat și ele după mediul înconjurător și lupta pentru existență.

Toate aceste obiecții își au, însă, și răspunsurile cuvenite. În ce privește prima obiecție, referitoare la conformația nepotrivită, monstruoasă sau total diformă a unora dintre viețuitoare, răspunsul e simplu. Odată ce o viețuitoare e capabilă de a trăi în limitele speciei sale, nu mai poate fi vorba de forme monstruoase sau de organizări ratate ori neizbutite. Cornul rinocerului sau conformația capului hipopotamului pot șoca gustul nostru estetic, după cum gâtul balenei ne poate părea ca total disproporționat față de volumul corpului său. Dar acestea sunt considerații estetice, care nu au nimic de-a face cu conformarea sau neconformarea acestor exemplare la speța din care fac parte. Și, din punct de vedere finalistic, aceasta singură interesează. De altfel, cu toată strâmtimea gâtului său, balena își poate procura cu ușurință prada sa enormă, așa că nu vedem aici nici o urmă de disteleologie. În cele mai multe cazuri, presupusa disteleologie e de natură estetică și nu fiziologică, iar ciudata conformație a exemplarelor invocate poate contraveni concepției noastre estetice, dar nu și celei finaliste a lumii.

La fel stau lucrurile și cu antifinalismul organelor așa-zise „rudimentare”. Prezența acestora ar constitui „nu numai una din cele mai puternice dovezi în sprijinul transformismului”,<sup>253</sup> dar și una tot atât de puternică contra finalismului. Prezența acestor organe insuficient dezvoltate sau evident

<sup>253</sup> N. Paulescu, în polemica sa cu Voinov, „Dovezi nevalabile”, București, 1908, p.11.



atrofiate, dacă-și poate găsi o explicație în cadrul unei concepții evoluționiste, nu ar avea nici una în cadrul celei finaliste. Lucrurile nu stau însă tocmai așa. Mai întâi, din pricină că nu toate organele prezentate ca „rudimentare” sunt și rudimentare în adevăr, adică în înțelesul pe care știința îl dă acestui cuvânt. Se dă, de obicei, denumirea de organe rudimentare organelor care sunt sau prea slab dezvoltate, încât nu pot îndeplini nici o funcție, sau sunt în așa măsură atrofiate, încât nu mai pot îndeplini funcția avută.<sup>254</sup> În primul caz am avea încercări nereușite ale naturii, simple schițe eșuate ale procesului de evoluție a materiei în căutarea de noi forme de organizare a vieții, în cazul al doilea, o dovadă a tezei transformiste că funcția creatoare a organelor încetând sau diminuându-se, a dus, prin neîntrebuințare, la atrofiere. Ambele procese, posibile și explicabile în cadrul concepției evolutive mecaniciste a materiei, sunt inadmisibile în cadrul unei concepții finaliste, unde totul e dinainte prevăzut și organizat în vederea scopului de îndeplinit. Aici sunt amestecate, însă, două fețe diferite ale problemei, care cer, fiecare, o cercetare aparte. În ce privește organele așa-zis slab dezvoltate, ele nu sunt tot una cu organele atrofiate, cu care în chip arbitrar sunt asimilate. În această categorie a organelor slab dezvoltate sunt reunite organe care fac parte din mai multe categorii, care-și au fiecare rostul și funcția lor aparte. Astfel, sub denumirea de organe rudimentare și de organe slab dezvoltate sunt categorisite „anumite părți ale unui corp animal care au o durată scurtă, trecătoare, adică se ivesc la făt și la copil și apoi dispar; sau, dacă sunt păstrate la adult și dăinuiesc toată viața, ele sunt foarte puțin crescute, încât nu mai pot îndeplini nici o funcție. Atari

<sup>254</sup> Ibidem, p.6.

organe rudimentare sunt evidente formațiuni nefolositoare”.<sup>255</sup> Așa, cel puțin, pun problema antifinalității noastre. Dar aici avem de-a face cu o evidentă mistificare a problemei. Mai întâi, organele cu scurtă durată de funcționare nu sunt organe rudimentare și nici organe fără funcționare și deci nefolositoare. Fiindcă, după cum foarte just observă eminentul nostru fiziolog, Nicolae Paulescu, „din faptul că unele părți din corpul unui animal au o durată scurtă, trecătoare, adică se ivesc numai la făt sau la copii și apoi dispar, nu rezultă cătuși de puțin că ele ar fi niște formațiuni nefolositoare”. După cum, iarăși, „din faptul că, la adult, se găsesc câteva organe care par unora puțin crescute sau slab dezvoltate, nu urmează deloc că ele nu pot îndeplini nici o funcție”.<sup>256</sup> Ca exemplu tipic, Paulescu citează *timusul*, organul glandular care la om apare pe la începutul celei de a doua luni a vieții intrauterine, crește mereu până la vârsta de doi sau trei ani ai copilului, când ajunge să ocupe o parte notabilă din cavitatea toracică, ca apoi să se atrofieze puțin câte puțin și să dispară pe la 17 sau 18 ani.<sup>257</sup> Este timusul, însă, o formație nefolositoare? *El și-a îndeplinit funcția pentru care a fost creat și dispăre, după ce și-a îndeplinit această funcție. Este în cazul acesta timusul un organ fără funcție, sau unul cu acțiune nefolositoare? E drept că astăzi nu se știe exact care este funcționarea timusului, însă toți fiziologii sunt convinși de rolul important pe care-l joacă în dezvoltarea vieții. [Timusul are un rol important atât în dezvoltarea copilului, cât și în asigurarea sistemului imunitar,*

<sup>255</sup> Voinov: „Dovezile”, în „Convorbiri literare”, anul 1906. Citat după Paulescu: „Dovezi nevalabile”, p.6.

<sup>256</sup> N.Paulescu: Op.cit., p.6.

<sup>257</sup> Ibidem, p.6.



deoarece el este locul de formare a limfocitelor T. – n.n.]. Asemenea lui mai sunt câteva organe apărute în viața foetală și apoi dispărute și al căror rol nu este, încă, bine cunoscut. Ceea ce nu înseamnă, însă, că ele sunt fără vreo funcție și că prezența lor e fără nici un scop în această perioadă a dezvoltării vieții și că ele pot fi grupate în categoria organelor rudimentare. Într-o vreme – și nu e mult de atunci – nu s-a știut bine funcția multor organe esențiale pentru viața noastră, cum este, între altele, cea a splinei sau a ficatului; și nimeni n-a taxat aceste organe drept rudimentare și nefolositoare, chiar dacă nu li se știa bine funcția ce o aveau fiecare. [Discuția, aici și în continuare, ocolește în mod clar esența obiecțiilor lui Voinov. E imposibil de afirmat că măseaua de minte, apendicele sau coccisul n-ar fi organe rudimentare sau atrofiate. Aceasta nu contravine, însă, cu nimic tezei creaționiste și finaliste. Căci Creatorul, spre stupoarea egală a creaționiștilor și anticreaționiștilor, a creat – pe lângă materia primă – ceea ce comandă și controlează, adică mecanisme de tipul celui genetic sau de tip feedback. Ulterior, pe baza unor asemenea mecanisme, natura are libertatea ei de a evolua. Evident, evoluția naturii posedă o finalitate; însă, ca orice evoluție, are și organe atrofiate sau rudimentare. – n.n.].

La fel este cazul și cu organele cu funcție mai îndepărtată, care, puțin dezvoltate în perioada embrionară, se dezvoltă mai târziu, când intră în funcțiune – cum sunt, de exemplu, glandele mamare; altele, deși apărute și deplin dezvoltate în perioada foetală, nu au nici o folosință imediată, ci așteaptă împrejurări viitoare spre a intra în funcțiune. Așa sunt organele văzului și ale auzului și așa sunt, mai ales, organele sexuale, care intră în funcțiune în epoca pubertății,

odată cu apariția instinctului de reproducere.

Unele din aceste organe care par a nu avea nici o funcție în viața individului au, totuși, una pe seama speciei, ele fiind organe de rezervă sau de înaltă prevedere; așa că ele nu numai că nu contrazic finalitatea, prin lipsa lor de funcțiune, ci o confirmă în chipul cel mai strălucit prin aceste eventuale funcții viitoare ce le sunt rezervate.<sup>258</sup>

Drept astfel de organe de rezervă pot fi citate aripile la unele păsări. Bine dezvoltate la păsările sălbatice silite la zboruri lungi și permanente în căutarea hranei, ele sunt mai slab dezvoltate, atrofiate chiar, la cele domestice, care-și au hrana asigurată. Și totuși, aceste organe atrofiate prin neîntrebuințare nu sunt organe nefolositoare! Silite să-și caute hrana în alte condiții decât cele oferite de viața domestică, sau când se află în stare de primejdie, greoaiele cărduri de găște se precipită uneori în zboruri de mari înălțimi și pe distanțe apreciabile. Atari zboruri le-ar executa și toate celelalte păsări, dacă, readuse în stare de sălbăcie, ar fi silite la ele pentru necesitățile vieții. Organele nedezvoltate, dar rămase în rezervă, intră imediat în funcțiune. Deci nu poate fi aici vorba de organe rudimentare, rămase fără nici o funcțiune prin neîntrebuințare.

La fel e cazul cu organele de prevedere, care intră în funcțiune când necesități absolute ale speciei o cer. Ca organe de prevedere sunt citate, între altele, mamelele la masculi, care, socotite drept cele mai inutile dintre toate organele și date ca exemplu clasic de organe rudimentare, se dovedesc a-și avea rostul lor bine determinat în marele plan al finalității din natură. Prezente la ambele sexe – însă slab și

<sup>258</sup> N.Paulescu: „Traité de Physiologie médicale”, vol.III, pp.873-874.



egal dezvoltate la amândouă până în perioada de pubertate – ele nu-și capătă deplina dezvoltare decât la femeie, pe când la bărbat rămân în aceeași stare nedevelopată, anterioară pubertății, suferind chiar o regresie fibroasă care le atrofiază.<sup>259</sup> Și totuși, când specia sau anumite împrejurări cer, mamelele masculilor intră în funcțiune, secretând lapte de aceeași compoziție ca al femelelor,<sup>260</sup> putând alăpta progenitura ca și ele. Medicina cunoaște cazuri, științificește verificate – și N. Paulescu citează o serie dintre ele – când masculii, fie la oameni, fie la animale, și-au alăptat puii, în locul femelelor decedate.<sup>261</sup> [Asemenea cazuri, dacă există, nu constituie regula în lumea animală. La oameni, de pildă, un număr foarte mare de femei nu au lapte suficient sau nu doresc să-și alăpteze copii, dar nimeni n-a constatat apariția doicelor masculine! Dimpotrivă, s-a recurs la lapte de vacă în trecut, ori la lapte umanizat în prezent. Motivul pentru care, în lumea mamiferelor, mama este cea care alăptează este acela că mama naște puiul sau copilul, deci ea se află întotdeauna lângă proaspăt apăruta viață. – n.n.].

Dar chiar în aceste cazuri de clasică disteleologie – în care evoluționismul transformist, de altfel, nu poate, el însuși, da vreo explicație – teleologia își afirmă prezența, după cum tot ea singură poate oferi și o explicație acceptabilă.

Toate celelalte exemple de organe rudimentare citate de transformiști și antifinaliști, cum ar fi măseaua de minte a omului, dinții incisivi ai boului, degetele alipite ale cailor, urmele de picioare ale șerpilor, ca și celelalte cazuri citate

de noi aici, intră în procesul general de adaptare și funcționare al organismelor. Proces de hiperfuncționare și, deci, de hipertrofie pe de o parte, sau de hipofuncționare și, deci, de hipotrofie al organelor existente, pe de altă parte; datorită căruia organe formate în perioada vieții embrionare devin utile sau inutile, după cum sunt cerințele lor de funcționare în cadrul finalității vitale.<sup>262</sup>

În ce privește aripile păsărilor, întrebarea este dacă ele servesc numai la zburat și dacă ele nu-și îndeplinesc funcția lor reală la păsările alergătoare, cum ar fi struțul, bunăoară, atunci când îi accelerează, până la viteze asemănătoare zborului, fuga, în care caz nu mai e vorba despre organe atrofiate prin neîntrebuințare, ci de un altfel de întrebuințare dată aripilor. La fel e întrebarea dacă avem de-a face cu un astfel de proces de atrofiere a aripilor, până la totala lor inexistență, în cazul *Apterixului*, pasăre mergătoare total lipsită de aripi. Avem de-a face, aici, cu o simplă atrofiere de organe, sau, ca și în cazul *balenei* și al altor mamifere acvatice care au aripi de înot în loc de picioare pentru mers, cu exemplare adaptate și conformate propriei lor specii și nu unui proces de atrofiere prin neîntrebuințare?<sup>263</sup> Evident că aici nu poate fi vorba de o simplă atrofiere de organe. Căci, dacă am avea de-a face aici cu un proces al evoluționismului mecanic, el ar fi trebuit să se întâmple pe linie progresivă și nu regresivă,<sup>264</sup> cum este mai în toate cazurile de atrofiere, care este, de fapt, unul de hipotrofie.

În ce privește celelalte exemple aduse în discuție și citate

<sup>259</sup> Ibidem, pp.860-861.

<sup>260</sup> Ibidem, p.878, nota 1.

<sup>261</sup> Ibidem, p.873, nota 1.

<sup>262</sup> Ibidem, p.873.

<sup>263</sup> Guibert et Chincholle: „Les Origines”, p.290.

<sup>264</sup> Ibidem, p.291.



drept probe evidente de organe rudimentare, ele sunt sau cu totul improprie teoriei, sau total neconforme cu realitatea. Se citează, între altele, părul de pe corpul omului, care, fără nici un scop astăzi, avea unul când omul era în stare de sălbăticie, iar părul, acoperindu-i corpul, îl ferea de intemperiele naturii. Nimic mai fals decât o atare supoziție. Mai întâi, părul n-a servit, la oameni cel puțin, niciodată drept... îmbrăcăminte. Părul de pe cap a putut să-i slujească omului, într-o anumită măsură, la protejarea cutiei craniene, dar restul părului, în cea mai mare parte, e în legătură cu alte scopuri și alte procese fiziologice decât îmbrăcăminte corpului. Faptul apariției părului în epoca pubertății, cum și faptul că abundența, culoarea și strălucirea lui sunt în legătură cu apariția și durata instinctului de reproducere, ne face să atribuim părului o cu totul altă funcție în organismul omenesc decât cea a organelor rudimentare. De altfel, prezența părului numai în anumite regiuni ale corpului uman care n-au nimic de-a face cu protecția organismului, ci cu totul alte scopuri și funcții, dovedesc netemeinicia unei astfel de teorii.

Altor organe ale corpului omenesc li se atribuie alte funcții decât acelea care le au într-adevăr, și numai prin această greșită atribuție sunt socotite drept organe rudimentare sau fără funcții utile, actuale. Astfel este cazul cu *glanda pineală* sau *epifiza creierului*. Ea e socotită de mulți dintre naturaliști drept resturile unui ochi parietal care, funcționând cândva la strămoșii noștri de prin clasa șopârlelor, s-a retras și atrofiat, nemăireprezentând astăzi nici o funcție și fiind doar un rudiment de organ. Așa se credea, cel puțin, până mai acum de curând în rândurile transformiștilor, zoologi, fiziologi și psihologi de-a valma, și nu se mai crede astăzi de nimeni, decât doar de câțiva zoologi și filosofi

materialiști încarnați, care cred că-l combat pe Descartes dacă înlocuiesc faimoasa lui „glandă pineală”, sediu al procesului de contact între spirit și materie – acel „influxus phisicus et psihicus” – cu „ochiul degenerat” al teoriei transformiste despre organele rudimentare.<sup>265</sup>

Cazul cu această glandă, crezută nefolositoare și simplă rămășiță rudimentară, este însă extrem de edificator pentru întreaga teorie antifinalistă. Fiindcă această glandă nu numai că nu e un organ mort și fără funcție, dar este unul din organele esențiale ale vieții noastre cerebrale. Atât de esențială, încât de buna ei funcționare depinde în mare parte buna sau rea funcționare a întregii noastre vieți cerebrale și însuși simțul nostru de echilibru, prin faptul că ea reglează afluxul lichidului cefalorahidian în apeductul lui Sylvius, după cum a dovedit fiziologul rus *Elie de Cyon*.<sup>266</sup> Glanda pineală sau epifiza este determinată și reglată în această funcție a ei de o altă glandă minusculă, tot așa de puțin dezvoltată și de puțin crescută ca și dânsa, așa-numita *glandă pituitară* sau *hipofiza*, declarată de antifinaliști tot ca un organ rudimentar și fără nici o funcție folositoare.<sup>267</sup> Și cu toate acestea, rostul acestei glande, crezută nefolositoare, s-a dovedit atât de mare, încât lipsa ei la animale aduce înțetarea lor din viață în mai puțin de 24 de ore.

Căci iată funcțiile ei, după cercetările lui *de Cyon*.

1) Asigură autoreglarea presiunii sanguine intracraniene. Ea îndeplinește acest rol cu ajutorul unui adevărat sistem de

<sup>265</sup> C. Fedeleș: „Istoria filosofiei moderne și contemporane”, 1936, pp. 50-52. Deși spiritualist și finalist, autorul crede încă în teoria ochiului degenerat, retras și atrofiat pe care l-ar reprezenta glanda pineală-cartesiană!

<sup>266</sup> N. Paulescu: Op.cit., p. 872.

<sup>267</sup> Ibidem, p. 872.



ecluze – dintre care glandele tiroide sunt cele mai importante și cu funcțiile cele mai multiple.

2) Prin substanțele active ce le produce conservă în bună stare de funcționare sistemul cardiovascular. Una din aceste substanțe, hipofizina, augmentează, în mod considerabil, intensitatea bătăilor inimii și constituie, în același timp, un antidot contra atropinei și nicotinei.

3) Întreține excitația tonică a nervilor inhibitori ai inimii.

4) Grație substanțelor active ce le produce și care mențin activitatea nervilor simpatici și pneumogastrici, ea reglează schimburile nutritive ale țesuturilor și ale secrețiilor mai multor glande. Ea are, între altele, și proprietatea de a produce excitarea organelor genitale și urinare și favorizează în chip deosebit, prin acțiunea ei reglatoare, dezvoltarea și creșterea țesuturilor, în special ale celor osoase.

5) Cele mai mici afecțiuni sau tulburări funcționale ale glandei hipofize produc grave complicații, organice și psihice, întotdeauna *incurabile* și deseori *mortale*. Distrugerea subită a hipofizei sau extirparea ei totală este urmată de o stare de comă permanentă și duce, fatal, la moarte, în interval de câteva zile.<sup>268</sup>

La fel este glanda *pineală* sau *epifiza*, a cărei funcționare este tot atât de diversă și a cărei patologie e tot atât de complexă<sup>269</sup> și căreia, după același fiziolog rus, îi revine rolul extrem de important de a menține și reglementa echilibrul între cantitatea de sânge și cea a lichidului cerebro-spinal în cavitatea craniană.<sup>270</sup>

Această funcție reglatoare a epifizei stă, se pare, tot sub

comanda hipofizei care-și vădește, astfel, și mai mult, marele rol pe care-l deține în organismul nostru și care pare că îndeplinește în organism rolul pe care Descartes îl destinase glandei pineale.<sup>271</sup>

Deci nu se poate vorbi de glanda pineală, cum nu se poate vorbi nici de cea pituitară, ca de un organ fără funcție, simplă rămășiță a unor organe anterioare, atrofiate prin neîntrebuințare sau rămase în stare de nedezvoltare. Aici avem de-a face cu un organ bine conturat și cu o acțiune bine precizată în planul general de funcționare al organismului uman; și numai ignoranța noastră îl plasa între organele fără funcțiune și deci fără finalitate.

La fel este cazul cu *glanda tiroidă* care, ignorată până mai deunăzi și socotită ca fără importanță, și-a dovedit rolul ei *capital* în funcționarea organismului, de ea depinzând dezvoltarea țesuturilor de susținere, dezvoltarea scheletului și îndeosebi buna funcționare a glandelor reproducătoare.<sup>272</sup> Reaua ei funcționare, la vârstă tânără, pricinuieste fenomene de nanism, cretinism și infantilism sexual, sau pe cele de gigantism și acromegalism, după cum aceleași tulburări, combinate cu fenomene de tahicardie și exoftalmie, ca în sindromul lui Bazedow, dau o întreagă serie de fenomene

<sup>271</sup> Ibidem, p.232. Se știe că Descartes atribuisese glandei pineale rolul de organ *intermediar* între spirit și materie și că aici, în această glandă, s-ar petrece acel proces de trecere de la spirit la materie, acel faimos „influxus phisicus” prin care cele două lumi, total separate – „res extensa” și „res cogitans” – ar intra în contact una cu alta. Descartes văzuse bine, într-o vreme când rolul acestor glande era aproape total ignorat, numai că atribuisese, după părerea fiziologului rus, rolul glandei pituitare celei pineale, ele fiind, în fond, în strânsă legătură funcțională.

<sup>272</sup> Ioan Drăgoiu: „Elemente de histologie”, 1932, pp.565-566.

<sup>268</sup> Elie de Cyon: „Dieu et Science”, ediția a doua, Paris, 1912, pp.231-232.

<sup>269</sup> Lancereaux et Paulesco: „Traité de Médecine”, vol.IV, p.137.

<sup>270</sup> Elie de Cyon: Op.cit., p.232.



maladive care, toate, sunt în legătură cu starea de hipo- sau hiperfuncționare a acestei glande.<sup>273</sup>

La fel stă cazul și cu atâtea altele dintre organele care și acum se cred încă a fi fără funcționare și cărora nu li se poate găsi vreun loc într-un complex finalistic al organismului nostru. Astfel ar fi cazul, se zice, cu *apendicele intestinal*, care, fără nici o funcție precisă și utilă, produce grave tulburări în cazuri de inflamații sau infecții. Prezența lui, ca și presupusa lui stare de nefuncționare actuală, explicabilă în cadrul teoriei evoluționiste transformiste ca o rămășiță a pungii intestinale din stadiul ierbivorelor (!) prin care au trecut cândva și predecesorii omului, nu-și are nici o explicație în cadrul finalității, care nu acceptă astfel de organe fără o funcție utilă, bine determinată. Iată că, lăsând la o parte această foarte problematică trecere prin perioada ierbivoră a omului și deci și a apendicelui în chestiune, fapte certe, scoase din câmpul experienței, ne atestă că apendicele coecal are la om o funcție proprie bine precizată, constând din producerea unui lichid alcalin necesar digestiei și încă în așa măsură încât medicul *Max Ewen*, care s-a ocupat, în chip special, cu cercetarea funcției coecum-ului, s-a crezut în drept să vorbească despre „o adevărată digestie coecală”.<sup>274</sup> [Medicina contemporană nu a scos apendicele coecal din situația de organ rudimentar; și în nici un caz nu se poate face o comparație între el și glandele endocrine. Criteriul imediat de apreciere este ușurința cu care organismul uman se poate dispensa de acest apendice. Extirparea

lui este probabil cea mai comună și una dintre cele mai ușoare operații din lume. – n.n.].

Este drept, însă, că în stadiul încă necomplet în care se găsește în prezent știința noastră despre corpul omenesc, stadiu în care un savant de talia lui *Alexis Carrel* a putut scrie acea extrem de interesantă lucrare despre „Omul – ființă necunoscută”,<sup>275</sup> în acest stadiu pot să fie organe ale corpului omenesc a căror funcție să nu ne fie încă bine cunoscută. Ceea ce nu înseamnă, însă, că aceste funcții *nu există*. Cazul s-a mai întâmplat și cu alte organe crezute ca fără funcționare, cum au fost atâtea dintre glandele cu secreție internă de care am vorbit, și cum a fost, multă vreme, cazul cu organe principale ca splina și chiar ficatul, cărora abia timpurile și cercetările moderne le-au arătat adevărata importanță. Același poate fi cazul și cu apendicele coecal, a cărui funcție, încă insuficient deslușită, se va cunoaște în viitor. Că acest apendice se poate extirpa fără a aduce vreo stânjenire în funcționarea organismului uman, se poate. Dar aceasta nu înseamnă că el nu are nici o funcție în acest organism. Și un ochi sau un braț se pot extirpa, și chiar un rinichi sau un plămân, fără ca omul să sucombe și totuși aceasta nu înseamnă că aceste organe sunt lipsite de o funcție utilă organismului.

Faptul că într-o vreme s-a abuzat de procedeul de a se opera preventiv apendicele coecal, spre a preîntâmpina eventuale crize de apendicită, nu constituie o dovadă că apendicele coecal n-ar fi având nici o funcție utilă. Anumite tulburări fără cauze precizabile ale organismului, ivite la acești operați de apendicele coecal încă de la vârsta fra-

<sup>273</sup> *N. Paulescu*: „Physiologie médicale”, vol.III, pp.356-357.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p.874.

<sup>275</sup> *Alexis Carrel*: „L'homme, cet inconnu”, Paris, Plon, 1935.



gedă, au fost atribuite anume lipsei acestui organ, care probabil că-și cerea funcțiile lui, necunoscute poate, dar necesare, organismului în perioada-i de dezvoltare. Așa că aceste operații preventive au încetat, iar rolul în organism al apendicelui a fost oarecum reabilitat.

Cazul e de aceeași natură cu mușchiul pavilionar al urechilor, cu osul terminal al coloanei vertebrale etc., ale căror funcții în organism pot fi încă necunoscute, dar nu inexistente.

Deci nici din acest capitol al prezenței organelor zise rudimentare sau fără funcții actuale nu se poate scoate vreo dovadă valabilă contra finalității din viața organică a lumii și a omului. Mai mult încă, unele din aceste organe, crezute fără funcții proprii și considerate ca simple rămășițe ale unor organe în dispariție, cum sunt atâtea din minusculele glande cu secreție internă – iar cazul cu epifiza e caracteristic – sau cum sunt organele cu funcții viitoare și de înaltă prevedere pe seama speciei, constituie cea mai eclatantă dovadă în sprijinul acestei finalități.

Rolul covârșitor în buna funcționare a organismului omenească al acestor mici organe – glande și hormoni – descoperit, sau, mai bine zis, precizat abia în timpul din urmă, a deschis noi fețe ale marii enigme și marii minuni care este viața în genere și cea omenească, în special, după cum disocierea atomului, crezut atât timp drept ultima particulă a materiei, în electroni și protoni, a complicat și mai mult marea enigmă care este universul. Și dacă în fața acestor descoperiri un *Jeans James* a crezut că trebuie să vorbească despre misterele crescânde ale Universului,<sup>276</sup> la fel, după afirmațiile lui *Alexis Carrel*, omul – ființa necunoscută – a

devenit și mai enigmatic în lumina acestor descoperiri ale biologiei și fiziologiei umane. Omul se detașează din ce în ce mai mult față de celelalte viețuitoare, dovedindu-se marea minune a creației, care nu se poate explica prin simplele dogme ale evoluției mecanice.<sup>277</sup> „Omul mașină” al lui *Lametrie*<sup>278</sup> și al materialiştilor, ca și omul, animal evoluat, al evoluționiștilor, fie pozitiviști, fie idealişti, este și mai puțin înțeles și mai greu de explicat decât omul-minune, coroană a creației și țință permanentă a grației – și, deci, obiect special al finalității. Sub acest raport sunt semnificative și concludente aceste considerații cu care *Alexis Carrel* își încheie capitolul asupra activității fiziologice a corpului uman, din lucrarea sa deja amintită: „Metodele (de construcție) ale organismului uman sunt cu totul altele decât cele de care ne servim noi la construirea unei mașini. Nu găsim în ele simplitatea metodelor noastre. Procedeele folosite de organismul nostru sunt cu totul originale... Pentru moment ne este imposibil de a înțelege modul de organizare a corpului nostru, activitățile sale nutritive și cele nervoase. Legile mecanicii, ale fizicii și ale chimiei se aplică integral la universul material. Parțial numai, ființei umane. Trebuie să abandonăm definitiv iluziile mecaniciste ale veacului al XIX-lea, puerile concepții fizico-chimice asupra omului, în care se complac, încă, atâția fiziologi și medici. Trebuie să înlăturăm, de asemenea, și fanteziile filosofice și umaniste ale fizicienilor și astronomilor... Cât de naive sunt toate aceste speculații! De fapt, în ce privește construcția corpului nostru, noi n-avem decât cunoștințe rudimentare”. Și, făcând aces-

<sup>277</sup> *Alexis Carrel*: „L'homme, cet inconnu”, pp. 126-127.<sup>277</sup>

<sup>278</sup> *Julien Offroy de Lametrie* (1709-1751). „L'homme machine”, Leyde, 1748.

<sup>276</sup> *Jeans James*: „Le mystérieux Univers”, Paris, 1933.



te constatări, Alexis Carrel conchide: „Trebuie să ne mulțumim, pentru moment, cu observarea pozitivă a activităților noastre organice și mintale și să înaintăm, fără alt ghid decât ea, *în necunoscut!*”<sup>279</sup>

„În necunoscut”, evident, dacă ne mărginim la fragmentarea observare pozitivă a faptelor desperecheate. „În plină lumină”, dacă le privim sub prisma *finalității*, adică a scopurilor puse de Dumnezeu în lume și în om. [Din anul 1943, când sunt scrise rândurile lui Savin, și până azi, cercetarea a avansat extraordinar. Cibernetica, biochimia, genetica și ingineria genetică au dezvăluit o parte din secretele alcătuirii omului. Cercetarea a progresat atât de mult, încât a devenit chiar periculoasă, existând acum posibilitatea de a manipula bagajul genetic al speciei. Deși multe guverne vor să limiteze prin lege această cercetare, mai mult ca sigur că ea va continua, probabil în ritm sporit. Cine știe, poate că neștiința dinainte era mai bună decât știința de azi! În ce privește disputa dintre transformism și creaționism, aceasta n-a evoluat în favoarea transformismului. Căci toate mecanismele de comandă și control ale ființei umane indică existența unui creator, devreme ce ele pot fi create și pot fi manipulate de o persoană care are cunoștințe suficiente și dotarea necesară. Probabil că la capătul capătului, în vecinătatea cauzei prime, singura persoană cu cunoștințele adecvate și dotarea necesară este doar Dumnezeu. – n.n.].

## CAPITOLUL V

*Teleologia istorică*

*Realitatea fizică și realitatea istorică - Între Natură și Istorie - Timp și valori în Istorie - Specificul Istoriei - Legi și valori - Historism și Istorie - Între Istorie și Sociologie - Eroarea materialismului istoric - Istorie și teleologie - Finalitatea Naturii și cea a Istoriei - Inși și Popoare în fața istoriei - Între Pronie și Istorie - Destin și finalitate - Mesianismul în istorie - Concepția istorică, creație a creștinismului - Dumnezeu în istorie.*

Dacă în înfățișarea statică a realității, în domeniul existenței fizice sau al naturii, în care nu domină decât implacabilul curs al domniei legilor care se îndeplinesc fără nici o schimbare, aceleași de-a pururi și pentru aceleași exemplare sau grupe de fenomene, ideea unor scopuri călăuzitoare și a unui plan dirigitor se mai poate pune la îndoială, această îndoială apare cu totul exclusă când e vorba de această existență privită sub forma-i de *succesiune*, sau ca *realitate istorică*. Căci ceea ce creează istoria, deosebind-o de natură, este subordonarea materiei unor scopuri care, prelucrând materia, o transformă, ridicând-o din simpla masă care acoperă un spațiu la o realitate vie, unică și în permanentă devenire, care îndeplinește un scop, o idee, având o valoare proprie, care tinde să se realizeze în lume. Privită sub prismă scopurilor, realitatea fizică devine realitate istorică, natu-

<sup>279</sup> Alexis Carrel; Op.cit., pp.126-127.



ra ridicându-se la rangul de *cultură*. Istoria și cultura nu se pot concepe decât în funcție de scopuri, decât prin prezența acestor valori spirituale care însuflețesc materia și dirijează lumea. Realitatea istorică este, deci, prin însăși esența ei *teleologică*.

Și totuși, dintre cele trei formulări sub care, în decursul vremii, s-a prezentat argumentarea teleologică – și anume: formularea *nomologică*, formularea *teleologică propriu-zisă* sau *fizico-teologică*<sup>280</sup> și formularea *teleologico-istorică* – a treia a fost cea mai puțin valorificată pentru Apologetică, cu toată marea și speciala ei putere demonstrativă în cauză.

<sup>280</sup> Termenul just ar trebui să fie, aici, cel de *fizico-teleologic* și nu *fizico-teologic*, cum se obișnuiește. Denumirea de fizico-teologic s-a atribuit acestui mod de argumentare din pricină că, în perioada patristică și scolastică, sub denumirea de proba cosmologică (care de drept ar trebui să revină și acestei argumentări) se înțelegea numai proba întemeiată pe existența mișcării lucrurilor și, în parte, pe aceea a contingentei lor. Denumirea de „fizică” s-a rezervat pentru proba *teleologică* întrucât ea pornea de la considerarea naturii în genere, privită în totalitatea ei, deși elementul esențial al acestei argumentări nu era natura fizică, ci armonia rezultând din prezența scopurilor în lume. Numai mai târziu și în raport cu accentuarea elementului de domnie a legilor din natură, care a dus la formularea argumentului nomologic, s-a ajuns la denumirea de argument teleologic propriu-zis, care s-a dat acestui argument denumit impropriu fizico-teologic. Denumirea lui de fizico-teologic, spre a-l deosebi de formularea istorico-teleologică, este străină apologeților în genere, întrucât ei nu acordau nici o atenție viziunii teologico-istorice a lumii, deși această viziune era de esență strict creștină și deși unii din marii scriitori ai creștinătății, ca Eusebiu al Cezareii, Augustin sau Bossuet încercaseră acele splendide prezentări sub unghi teleologico-istoric a lumii. Teleologia istorică pare a fi în această vreme total aliniată, dacă nu subordonată, teleologiei fizice. În orice caz, se pare că aceasta singură interesa, mai ales de când concepția newtoniană dăduse o aureolă atât de teologică conceptului său mecanic despre lume. Abia timpurile moderne, cu noua concepție despre istorie ca fiind ceva total și organic deosebit de natură, a făcut nu numai posibilă, dar și necesară o separare între cele două teleologii – fizică și istorică – separare de care noi am ținut seamă în expunerea argumentului teleologic, adăugând Apolo-

Această nevalorificare are la bază, credem noi, două motive: lipsa unei delimitări între „natură” și „cultură”, adică între realitatea fizică și realitatea istorică, pe de o parte, în concepția celor vechi; iar pe de alta, lipsa unei precizări logico-sistematice a obiectului istoriei, la cei noi. Ce trebuie să se înțeleagă prin istorie, în legătură cu celelalte discipline și spre deosebire de ele, nu prea era precizat la cei vechi. Mai întâi, pentru cei vechi nu existau fenomene istorice proprii, distincte de fenomenele naturii. Fenomenele istorice erau sau înglobate în domeniul atotecuprinzător al realității fizice, din care erau considerate ca făcând parte, fie ca fenomene sociale, reflexe și reverse secundare ale fenomenelor materiale care le stăteau la bază, fie ca apariții unice și extraordinare în legătură cu anumite personaje umane sau supraumane, în care caz sesizarea și considerarea lor era scoasă din domeniul realităților obiective și trecute pe seama plâsmuirilor subiective ale tehnicii poetice sau ale creației religioase, deci în domeniul literaturii sau al mitologiei. Așa că, după cum constată cu multă dreptate filosoful căruia îi revine meritul de a fi fondat logic și delimitat ontologic obiectul istoriei, *Wilhelm Windelband*, istoria a fost multă vreme socotită ca o întreprindere literară, înrudită mai mult cu estetica decât cu știința și făcând mai degrabă parte din domeniul artelor frumoase, „belles lettres”, decât din rândul disciplinelor științifice.<sup>281</sup> De aceea istoria, fie că-i revenea sarcina de a rememora trecutul, fie de a înregistra prezen-

geticii un capitol care până în prezent îi era, în genere, străin. Totuși, din considerente didactice, am păstrat și mai departe vechea nomenclatură de argument fizico-teologic, în loc de fizico-teleologic, cum era firesc – și după conținut și ca justă aliniere la formularea teleologico-istorică a argumentului teleologic.

<sup>281</sup> *Wilhelm Windelband: „Präludien”, B.II, Ed.IV, p.150.*



tul, având înfățișarea de poem, cronică, annale sau panegiric, își îndeplinea această misiune mai mult cu grija de a conveni cerințelor estetice decât celor ale adevărului istoric. Așa a fost la greci și la romani care, cu toată cultura lor, erau lipsiți de simț istoric;<sup>282</sup> și tot așa și la indieni, socotiți ca total antiistorici, ca și la vechii iudei care, alături de perși, sunt socotiți, totuși, ca dotați cu o anumită orientare și simț istoric.<sup>283</sup>

De aceea, fie că e vorba de autorul necunoscut al vreunui poem istorico-religios al vechilor indieni, la care, de altfel, nici nu se putea concepe istorie în afară de religie, fie că e vorba de expunerea pur istorică din lumea mai realistă și mai raționalistă a grecilor, cum ar fi la Herodot, bunăoară, după un scurt contact cu prezentul, firul povestirii se pierde în mitologie,<sup>284</sup> amestecând de-a valma zeii cu oamenii și istoria cu mitologia,<sup>285</sup> ceea ce nu ar fi fost îngăduit unei

<sup>282</sup> Nicolai Berdiaev: „Der Sinn der Geschichte – Versuch einer Philosophie des Menschenschicksaals”, Darmstadt, 1925, p.53. Aceleași idei la Oswald Spengler: „Der Untergang des Abendlandes”.

<sup>283</sup> Nicolai Berdiaev: Op.cit., pp.58-60.

<sup>284</sup> Ibidem, pp.69, 73.

<sup>285</sup> Cazul lui Tucidide, contemporanul lui Herodot, nu constituie o dovadă contra tezei noastre. Întâi, pentru că Tucidide face parte din școala sofștilor, fiind adept și prieten al sofștilor de marcă Protagoras și Gorgias care străluceau la curtea lui Pericle, ceea ce explică atât tendința raționalistă, cât și voita sa abținere de a apela la zei sau la mitologie, în care, de altfel, după metoda și moda sofștă, sau nu credea sau nu vrea să se știe că ar crede. De aceea are dreptate Theodor Gomperz când vorbește în „Les Penseurs de la Grèce antique”, vol.I, pp.530-532, de spiritul „naturalist pasionat după obiectiv” al marelui istoric grec, ceea ce-i asigură un loc aparte și singular față de contemporani și în special față de Herodot, de care pare că nu-l despart numai cei 20 de ani, ci o lume. De altfel, împrejurarea că Tucidide scrie numai un singur episod istoric – războiul peloponesiac – modifică termenii problemei. Altfel s-ar fi prezentat lucrurile dacă Tucidide ar fi scris întreaga istorie a neamului elen, în care caz refuzul lui de a se referi la zei și la mitologie ar fi fost pus la grea încercare.

tratări istorice științifice. Aceasta, chiar dacă prin mitologie ar fi să se înțeleagă tot un fel de istorie – și anume istoria primitivă a omenirii, așa cum preconiza Schelling.<sup>286</sup>

Fiindcă istoria nu este simpla înșirare și înregistrare de fapte, oricât de migălos cercetate ar fi acestea și oricât de frumos ar fi redată; după cum „istorice” nu au devenit realitatea sau anumite fragmente din ea, prin simplul fapt că acestea s-au scurs pe linia vremii și că, aparținând trecutului, prin aceasta au devenit *istorie* sau au intrat în istorie.

În cazul acesta istoria n-ar fi decât un depozit al realităților defuncte, sau o reamintire a acestui trecut. Istoria s-ar identifica *tradiției*, ceea ce nu e cazul. De fapt, chiar în vorbirea obișnuită, „istoric” nu este numai un fapt care a *fost* și care aparține trecutului, ci istoric *devine* un fapt și atunci când el deține o valoare deosebită, când are o importanță covârșitoare care-l scoate deasupra celorlalte fapte comune, selecționându-l și *singularizându-l*. În acest sens, *istorică* este o faptă și când ea este prezentă sau chiar dacă ea aparține viitorului, în perspectivele căruia urmează să se realizeze. Se zice astfel de noi, cei care asistăm la fapte mari, menite să transforme societatea, că trăim zile și evenimente *istorice*, sau o epocă istorică, după cum se zice, iarăși, că se așteaptă pentru noi sau pentru alte generații zile, momente sau o epocă *istorică*.<sup>287</sup> Evident, aici înțelesul este că aceste fapte, aceste evenimente, conțin în ele anumite *valori*, sau se referă la anumite scopuri care le fac sau le vor face să rămână neșterse din amintirea noastră, trecându-le în patrimoniul istoriei. Deci elementul determinant aici – și care

<sup>286</sup> Nicolai Berdiaev: Op.cit., pp.72, 73.

<sup>287</sup> C. Rădulescu-Motru: „Timp și Destin”, București, 1940, p.122.



creează istoria – este sensul, valoarea, prețul care revine unui fenomen sau unui grup de fenomene. Căci nu simplul fapt al *succesiunii* în timp a acestor fenomene este ceea ce creează realitatea istorică. Sub acest raport, toată realitatea fizică devine și realitate istorică, fiindcă, după noul concept al relativității, timpul intră ca o a patra dimensiune în determinarea spațiului.<sup>288</sup> [Nu e vorba despre determinarea spațiului, ci de situarea unui eveniment; conceptul mai adecvat fiind cel de spațiu-timp. Astfel, în lumea tridimensională, evenimentul este situat nu numai în funcție de axele tradiționale spațiale  $Ox$ ,  $Oy$  și  $Oz$ , ci și în funcție de axa temporală  $Ot$ . Expresia pur matematică arată că, în vreme ce pe axele spațiale valorile sunt numere reale, pe axa temporală ele sunt imaginare. Aceasta nu înseamnă, însă, că apare o a patra dimensiune, timpul, ci că lumea tridimensională are patru axe de referință. – n.n.]. Deci toată realitatea fizică, corpurile, deși au ca notă specifică determinanță această umplere spațială sau coexistența fizică,<sup>289</sup> devin obiect, într-o anumită formă, al tratării istorice, fiindcă toată realitatea fizică intră pe linia succesiunii timpului, avansând pe linia evoluției, pe linia *istoriei*. În acest sens, totul în lume își are o *istorie* a sa, ca și lumea însăși, fiindcă totul în lume își are un început și un sfârșit, deci o scurgere pe linia vremii, pe linia succesiunii. Pământul și Universul însuși își au istoria lor; și, dacă toate lucrurile și existențele de pe ele sunt supuse acelei reîntoarceri veșnice și acelei permanente

asemănări și repetări care caracterizează realitatea fizică,<sup>290</sup> nu-i mai puțin adevărat că sub linia timpului, care afectează toate existențele, fie luate aparte, corpuri, organisme, ființe, fie în totalitatea lor, ele sunt *ireversibile*, *unice*, fiecare avându-și propria lor viață, propria lor istorie, propriul lor loc pe linia de destin ce curge implacabilă pentru toți.<sup>291</sup> Aici, în prezența *scopului* de îndeplinit, stă cea *de-a doua notă caracteristică*, care, împreună cu succesiunea în timp, creează *istoria*, spre deosebire de realitatea fizică sau de „natură”, care nu știe de scopuri. Afirmatie, evident, numai în parte adevărată și ca atare și acceptată de noi, căci, în fond, orice existență, dacă există, există în vederea și prin temeiul unui scop, al unei idei, al unei entelehii, care-i dă ființă și-i justi-

<sup>288</sup> Metoda *generalizării* este metoda care se aplică realității fizice, care ne interesează prin ceea ce are comun în ea și care se repetă în fiecare exemplar; și nu prin ceea ce este *singular* și *particular* în ea și care interesează doar tratarea istorică. Primul procedeu este cel al domniei legilor, sau procedeul *nomoretic*, cum îl numește W.W. Windelband, și care convine realității fizice sau *naturii*; cel de-al doilea este procedeul *axiologic*, sau de selecționare și individualizare prin *valoare*, sau procedeul *ideografic*, după același Windelband, și care creează *istoria*. A se vedea în această privință – pentru liniile generale ale problemei – studiile lui W.W. Windelband: *Normen und Naturgesetze*, în „Präludien”, vol. II, pp. 59-99 și „Geschichte und Naturwissenschaft”, pp. 136-160 și, mai amănunțit, *Heinrich Rickert*: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften”, Tübingen, 1913, care conține o amănunțită, foarte temeinică și extrem de documentată tratare a raportului între științele naturii și științele istorice, adică, propriu-zis, între ceea ce este natură și ceea ce este istoria.

<sup>291</sup> De când cu recunoașterea valabilității și în domeniul științelor exacte a legii entropiei, caracterul acesta de ireversibilitate revine și existenței fizice, în genere, întrucât aceasta merge spre un punct maxim al entropiei, care e și cel al dezagregării materiei, deci al desființării ei. Așa că elementul ireversibilității se impune existenței fizice prin *legile* naturii înseși și nu numai ca un deziderat al istoriei, prin normele sau *scopurile* sale.

<sup>288</sup> Arthur Eddington: „La nature du monde physique”, pp. 68-78.

<sup>289</sup> A se vedea I. Gh. Savin: „Apologetica”, vol. I, pp. 53-55, care sunt notele caracteristice și determinative ale realității, în tripla ei înfățișare: de realitate fizică, ca existând în spațiu, de realitate istorică, succedându-se în timp și realitate *nomologică* sau spirituală, depășind spațiul și timpul și valorând.



fică existența.<sup>292</sup> Ceea ce noi am și evidențiat când am tratat despre finalitatea din natură, prezentă, după noi, atât în lumea anorganică cât și în cea organică – și sub ambele ei forme, de finalitate internă, ca și de finalitate externă. Firește, mai sensibilă în lumea organică decât în cea anorganică și, iarăși, mai acceptabilă ca finalitate internă decât ca finalitate externă, după cât am văzut din obiecțiile ridicate din lagărul antifinaliștilor.

Totuși, prezența sau absența scopurilor, ori a finalității, nu este o problemă esențială și nici nu constituie o notă constitutivă când e vorba de natură sau de realitatea fizică. Natura poate fi foarte bine concepută și tratată făcând abstracție de scopurile cărora ea are a se conforma și privind-o numai în funcție de legi, cărora ea are a se supune. Adesea se face chiar intenționat abstracție de elementul teleologic al materiei organizate, spre a se putea accentua și aplica, cât mai obiectiv și mai nestingherit, implacabila domnie a legilor.<sup>293</sup>

Lucrurile nu stau deloc așa când e vorba despre realitatea istorică, unde prezența scopurilor – sau caracterul teleologic al acestei realități – nu mai este ceva secundar, de

care te poți dispensa, ci e *factorul esențial*, este tocmai ceea ce creează caracteristica istoriei, spre deosebire de natura fizică, de materia organizată sau neorganizată.

Deși lucrurile par să nu fie încă destul de bine limpezite în lumea teoreticienilor și apărătorilor absolutei independențe a lumii istoriei față de cea a naturii. Unii dintre dâșii ar vrea să pună caracterul propriu și constitutiv al istoriei numai în elementul de *succesiune în timp*, după cum *spațialitatea* o face pe cea a naturii. Alții, însă, socot că elementul de *succesiune în timp*, deși constitutiv și caracteristic istoriei, nu este suficient pentru a determina în propriu esența realității istorice. Căci ceea ce determină și desprinde din simpla *succesiune a timpului* un fenomen, ridicându-l pe scara realității istorice și integrându-l în lumea istoriei, este elementul de *valoare*, de *scop*, care revine acestui fenomen; și numai sub prisma scopurilor sau a valorilor pe care le poartă un fapt sau spre care se orientează un fenomen, el se separă de un altul, se individualizează, se singularizează, capătă un sens unic, o valoare proprie, se smulge din simpla curgere a timpului fizic<sup>294</sup> și devine un *fapt istoric*.

<sup>292</sup> În ultimă instanță, însăși noțiunea de „existență” cuprinde în sine un element de idealizare, o primă formă categorială cu care se îmbracă materia, care nu are altă notă determinantă decât spațialitatea. Este ceea ce logica modernă înțelege prin categoria determinării sau, în termenii lui H. Rickert și E. Lask: „Die Gebietskategorie”, sau „Die Kategorie der Gegebenheit”. A se vedea Heinrich Rickert: „Gegenstand der Erkenntnis” și Emil Lask: „Logik der Philosophie”.

<sup>293</sup> Felix Le Dantec: „L'Athéisme”, pp.45-46. Le Dantec, acest înverșunat antifinalist, mărturisește cu acea brutală onestitate care-l caracterizează că admiră fenomenele de evidență teologică și se pleacă în fața lor, le lasă însă deoparte și, considerându-le ca și cum n-ar exista, trece înainte spre a face știință exactă. De altfel, această atitudine o găsim în mărturisirea atâtoro dintre oamenii de știință exactă, care închid ochii în fața evidenței și

refuză să ia în considerare orice teleologie, spre a nu abdica de la principiile științelor exacte, care văd în negarea oricărei teologii din natură însuși dreptul de existență al științelor exacte. „Urăsc orice teleologie” – zice un cunoscut om de știință, Labbé – „fiindcă vreau să fiu și să rămân om de știință”. Atitudine și afirmație pasionată și antiștiințifică pe care o răstoarnă toată direcția științifică a vitalismului și neovitalismului care afirmă că nu se poate face știință deplină decât dacă se intră în acest domeniu al finalității, al scopurilor, al „entelehiilor” din natură. În această privință stau pe același plan școala neovitalistă germană, condusă de un Hans Driesch, ca și cea franceză, engleză sau americană, reprezentată prin Couénot, Vialleton, Jeans James, Eimer etc.

<sup>294</sup> Timpul fizic sau fiziologic se deosebește de timpul istoric, după cum acesta se deosebește, la rândul-i, atât de timpul matematic, simplă abstracție



Pe prima poziție se situează, între alții, și marele nostru istoric A.D. Xenopol, care este, de altfel, unul dintre *cei din-tâi și cei mai fecunzi gânditori* care au sesizat problema deosebirii organice dintre istorie și natură, dintre metoda științelor istorice și a științelor naturale; și a militat pentru fundamentarea logică a noii orientări,<sup>295</sup> care domină astăzi în filosofia istoriei. Xenopol vedea în fenomenul de *succesiune* a faptelor istorice elementul deosebitor față de fenomenul

imaginativă, cât și de timpul filosofic, care este o formulă apriorică intuitivă, ca și de timpul sideral, de timpul psihologic sau de timpul biologic.

Noțiunea de timp nu e, de altfel, destul de bine definită în știința noastră. Ceea ce constată și Rădulescu-Motru care, în lucrarea citată de noi („Timp și destin”), spune că „atât timpul fiziologic, cât și timpul biologic, pentru a ajunge la definiții precise, este nevoie de încă multe cercetări”. „Timpul istoric își așteaptă și el definiția lui științifică de la noile cercetări ale istoricilor, căci ceea ce știm noi despre el până acum nu este decât numai o schiță de adevăr” – zice Rădulescu-Motru. Dar, și după cele ce știm până acum, putem să spunem că timpul istoric stă, alături de timpul psihologic, de timpul fiziologic și de timpul biologic, ca o față a devenirii organice, cu care noi am identificat *destinul*. C. Rădulescu-Motru, Op.cit., pp.122-123. Deci timpul istoric este mai mult decât o simplă pendulare între astre – cum ar fi timpul sideral, sau între pasiunile noastre sufletești – cum ar fi timpul psihologic, sau între cerințele vitale – cum ar fi timpul biologic; el e în funcție de destin, de scopul și menirea noastră în lume, ca și de scopul și menirea lumii înseși. De aceea timpul istoric este timpul pe care se înșiruie și se succed și se realizează valorile noastre culturale, cultura noastră însăși. De aceea, după cum constată și Rădulescu-Motru: „Un grup omenesc lipsit de cultură este un grup fără viață istorică, deci și fără timp istoric; timpul în care curge viața unui asemenea grup este timpul biologic. Timpul istoric începe să curgă pentru grupările omenești de când acestea sunt constituite în instituții culturale, de limbă și religie”. „Căci timpul istoric nu este timpul care se împarte în secunde egale, așa cum este timpul nostru cronometric, copiat după mișcarea periodică a corpurilor cerești, ci el este timpul pe care-l trăiește fiecare grupare omenească după forțele propriului său suflet” – conchide Rădulescu-Motru (Op.cit., pp.125-126) – și ar trebui să adauge: „și după perspectivele propriului său destin”. Că în afară de timpul istoric există și un timp *supraistoric*, a cărui copie coruptă este timpul istoric al lumii și al destinului omenesc, chestiune pe care o ridică și o discută, cu

de *repetiție* al faptelor naturii, obiect al științelor naturale sau exacte. Și de aici țintele, ca și metodele deosebite care se urmăresc și de care se servesc ambele domenii: primele, fenomenele de repetiție, urmărind și redând comunul, similarul, generalul, identicul, realizând *legea*; secunde, cele de succesiune, urmărind și redând particularul, individualul, unicul, personalul și realizând *seria* care, spre deosebire de *lege*, este o înșirare de fapte individuale înlanțuite în succe-

multă pasiune, Berdiaev, pe urmele lui Schelling, chestiune care a preocupat și pe unii dintre părinții bisericești și pe atâția dintre dogmatiști, în legătură cu creația, e o problemă pe care o vom discuta în legătură cu Destinul în istorie.

<sup>295</sup> Alexandru D. Xenopol, născut la 1847 în Iași, mort la 1920 în București. A fost profesor de „istoria românilor” la Universitatea din Iași, după studii strălucite făcute la Universitatea din Berlin, unde, alături de drept și filosofie, studiase asiduu și istoria la vestiții istorici germani de atunci: Mommsen, Curtius și Ranke. Întors în țară, după o scurtă trecere prin magistratură, devine, în 1883, titularul catedrei de „istoria românilor” pe care o ilustrează prin acea monumentală „Istorie a românilor” publicată de el în 12 volume, operă care-și păstrează și astăzi întreaga-i valoare, cu toate mari-le progrese și strălucitele publicații ce s-au realizat, la noi, în domeniul istoriei. Dar ceea ce i-a creat faima lui A.D. Xenopol și l-a impus lumii științifice europene au fost studiile publicate de dânsul în domeniul *filosofiei istoriei*. Primul său studiu în această materie apare în 1899, în limba franceză, sub titlul „Les principes fondamentaux de l'histoire” – tradus în 1900 și în limba română și apărut apoi într-o nouă ediție franceză, sub titlul „La Théorie de l'histoire”, în 1908. De data aceasta, teoriile lui Xenopol, susținute, de altfel, de el și printr-o întreagă serie de studii publicate în diverse reviste străine și române, ajung să se impună, cu atât mai mult cu cât în Germania gânditori de talia unor W.W. Windelband și Heinrich Rickert ajung la aceleași rezultate ca și gânditorul român, izbutind să creeze și să impună în lumea filosofică și științifică noua concepție despre istorie ca știința fenomenelor de succesiune, spre deosebire de științele naturii, care se ocupă cu formele de *coexistență*, după Windelband, sau de *repetiție*, după A.D. Xenopol. Filosoful român și-a meditat și elaborat singur elementele teoriei sale, deși a apărut cu ele mai târziu pe arena publicațiilor – Xenopol își tipărește „Principiile” sale asupra istoriei în 1899, pe când Windelband își ținuse faimoasa sa cuvântare ca rector al Universității din Strassburg, care exprima



siunea timpului.<sup>296</sup> În această neaderare la lege vede Xenopol, ca și gânditorii și teoreticienii germani Windelband și Rickert, una dintre caracteristicile istoriei, spre deosebire de științele naturii. După cum tot din această neaderare la lege se contestă de către atâția alții caracterul de știință, istoriei. Eliminând din constituirea faptului istoric legea, gânditorii germani au pus în locu-i valoarea, scopul, care tocmai caracterizează, singularizează și personalizează faptul istoric, dându-i atât un criteriu obiectiv de selecționare, cât și un fundament logic propriu de legitimare și justificare.

Spre deosebire de gânditorii germani amintiți, Xenopol stăruie a refuza elementul de valoare ca factor constitutiv al istoriei, rămânând numai la elementul pur temporal: succesiune și serie. Rămânerea în această atitudine a sa, gânditorul român o justifică zicând că nu vrea să introducă în succesiunea faptelor istorice un criteriu selectiv, cum este de fapt valoarea, după cum nu vrea să introducă în tratarea strict științifică a istoriei un element prin excelență subiectiv, cum ar fi, după părerea lui Xenopol, elementul de valoare. Autorul „Teoriei istoriei”, aici, se înșeală. Conceptul său

aceleași idei, încă din 1894, iar studiul său asupra normelor care conduc istoria și legilor care conduc științele naturii, încă din 1882. De asemenea, tot în acest timp, 1902, apare și studiul lui Rickert: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”, studiu care este determinant în materie. Totuși, această contemporaneitate și chiar anticipație a gânditorilor germani nu scade cu nimic meritul filosofului român, lucru pe care-l recunosc gânditorii germani înșiși, atât Wilhelm Windelband, cât și Rickert, vorbind cu respect despre „ideile proprii și personale” ale scriitorului și istoricului român.

<sup>296</sup> Pentru redarea ideilor lui A.D. Xenopol folosesc succintul și cuprinzătorul studiu al lui N. Bagdasar din „Istoria Filosofiei moderne” – Omagiu profesorului Ioan Petrovici, vol.V, Filosofia românească, București, 1941, pp.330-344.

despre valoare, ca și cel despre adevăr,<sup>297</sup> în genere, nu este cel just; sau, cel puțin, nu este cel care era reclamat de însuși sistemul său de cugetare, referitor la fenomenul istoric.

În ce privește prima obiecție – și anume refuzul de a accepta principiul selectiv al valorii drept ceva caracteristic istoriei – ea surprinde, chiar, din partea autorului „Teoriei istoriei”. Fiindcă simpla succesiune în timp nu determină faptul istoric, după cum nu tot ce este personal, particular sau individual face, prin aceasta însăși, parte din istorie. Din imensa masă a întâmplărilor care se succed pe linia timpului sunt atâtea fapte mărunte și netrebnice care nu pot fi luate sub unghiul de privire fie al naturii, fie al istoriei; deși toate fac parte, într-un fel sau altul, din lumea naturii sau din cea a istoriei. Fenomenele sunt luate în considerare în lumea naturii, sub raport științific, numai întrucât ele se supun sau convin legilor, după cum sunt luate, sub același raport științific, în lumea istoriei, faptele care se supun normelor, adică se raportează la o valoare sau sunt purtătoare de valori.<sup>298</sup> Căci nu tot ce curge în timp, „simple fenomene neutre ale vieții omenești biologice” care nu spun nimic; și nici

<sup>297</sup> Xenopol socotește Adevărul drept o copie fidelă a realității, știința însăși fiind, după el, „reproducerea intelectuală a universului”, „reflexul realității în înțelegere”, „reflexul universului în spiritul nostru” etc. – „Théorie de l'histoire”, pp.30, 35. Or, această concepție a realismului naiv a fost de multă vreme înlăturată de criticismul kantian, după care „adevărul” nu mai e o copie a realității, ci o prelucrare a ei – sub forma judecăților care afirmă ceva despre natură, despre realitate – dar nu copia naturii înseși, în esența ei inaccesibilă nouă. A se vedea, în această privință, magistrala lucrare a lui Heinrich Rickert: „Gegenstand der Erkenntnis” și Emil Lask: „Die Lehre vom Urteil”.

<sup>298</sup> W. Windelband: „Geschichte und Naturwissenschaft”, Präludien, B.II, p.153.



„tot ceea ce face zgomot în timp și dezordine în univers”, cum sunt anumite războaie și revoluții, au dreptul de a forța ușile istoriei, după nimerita expresie a lui *Vasile Pârvan*,<sup>299</sup> un alt istoric și gânditor român căruia filosofia istoriei îi datorează lucrări de o deosebită valoare. Ci, pentru a intra în istorie și a rămâne în ea, aceste fapte trebuie să intre „în ritmul, în valoarea universală”,<sup>300</sup> au nevoie și de o „justificare” a lor, pentru a se releva din simpla scurgere a timpului cronometric și a intra în timpul istoric, după justa precizare a lui *N. Iorga*.<sup>301</sup> „Justificare” și „vibrare” care, și la unul și la altul dintre acești doi emeriți istorici români, înseamnă impregnarea cu o anumită valoare, dotarea cu un sens, aderarea și angrenarea la un scop, la o idee, la un ideal.<sup>302</sup> După cum se vede, elementul de valoare ca factor selectiv nu poate fi scos din arena istoriei fără a desființa istoria în însăși esența ei.

După cum, iarăși, noțiunea de valoare, de scop, introdusă în istorie nu înseamnă și introducerea de criterii *subiective* în selecționarea faptelor istorice. Valorile cu care operează istoria sau care creează istoria, ceea ce e tot una, nu sunt doar valorile relative, legate de interese personale, cum pare a le considera, între alții, și A.D. Xenopol care vorbește de elementul *subiectiv* și *pasional* care ar anula obiectivitatea științifică a tratării istorice, în cazul în care s-ar admite criteriul selectiv al valorilor. Dar aici nu e vorba de valori personale, cu caracter subiectiv; ci e vorba de acea ordine *normativă* a lumii, de acele valori *absolute* care do-

mină realitatea fizică și creează peste ea, sau alături de ea, realitatea istorică; ordine care ridică lumea naturii spre împărăția culturii.

Aceste norme, aceste valori, sunt tot atât de obiective și universale ca și *legile*; numai că, în timp ce legile comandă lumii fizice, normele comandă lumii istorice, unul și același fenomen sau grup de fenomene fiind natură, dacă e privit sub aspectul legilor; sau cultură ori istorie, dacă e privit sub cel al normelor și al valorilor. Spre exemplu: drumul parcurs de un glonte slobozit dintr-o armă constituie un fenomen al naturii, dacă e privit numai sub unghiul traiectoriei pe care o face glonțul în virtutea legilor care comandă mișcarea, cum sunt legea gravitației, legea vitezei, legea inerției etc. Dar, dacă același fenomen, plecarea glonțului dintr-o armă, e privit sub latura *scopului* pe care glonțul îl urmărește în traiectoria sa, atunci se deschide o cu totul altă lume în fața noastră: această impersonală traiectorie a glonțului se transformă într-o faptă eroică sau o crimă, după scopul pe care l-a urmărit și l-a realizat cel ce l-a făcut să pornească din țeava puștii sau a revolverului său. În cazul întâi, fenomenul era fără nici o semnificație: simplă executare a legilor fizice; în cazul al doilea, fenomenul este plin de semnificație – și anume, după *scopul* urmărit prin această acțiune. În cazul întâi am avut de-a face cu un fenomen al naturii fizice, sau cu un *fenomen* pur și simplu; în cazul al doilea, cu o *faptă*, bună sau rea, eroică sau criminală, dar cu o *faptă*, care este ceva mai mult decât simpla dăinuire în spațiu sau indiferenta succesiune în timp; ea este o realizare de voință, o purtătoare de valoare, o faptă de cultură, un fragment din realitatea istorică.

<sup>299</sup> *Vasile Pârvan*: „Idei și forme istorice”, pp.64, 65.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p.70.

<sup>301</sup> *Nicolae Iorga*: „Generalități cu privire la studiile istorice”, p.71.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p.71.



Dar, încă o dată, nu faptul în sine, ci *scopul* urmărit și realizat prin el este cel care-i dă această semnificație, ridicându-l peste simpla realitate fizică și creând, peste această lume impersonală și indiferentă, lumea noastră *trăită*, lumea culturii, lumea istoriei, lumea în care toate fenomenele, întâmplările, evenimentele, sunt pline de distincții etice, estetice, religioase, sociale sau culturale, adică, într-un cuvânt, lumea pe care o trăim și o simțim, lumea *realității istorice*. În această lume, lucrurile nu mai sunt „cenușii”, după cum spunea Goethe, ci „verzi”, adică pline de viață, de culoare, de sens, de înțeles, ținând către anumite scopuri și purtând în ele anumite valori.

De unde vin, însă, aceste distincții, aceste etichetări și caracterizări ale faptelor noastre care, din punct de vedere fizic sau psihic<sup>303</sup> sunt toate perfect egale între ele, neavând

<sup>303</sup> Aici, domeniul psihic este întru totul aliniat celui fizic, odată ce noua psihologie vrea să fie știință exactă, știință a naturii, refuzând a mai fi socotită între disciplinele filosofice. În cazul acesta, însă, noua psihologie își mărginește cercetările mai mult la fenomenele „fiziologice” decât la cele spirituale, căutând să descifreze doar câteva legi care să intereseze și viața sufletească propriu-zisă. Rezultatele la care s-a ajuns pe această cale sunt, cel puțin până acum, destul de meschine față de eforturile depuse și, mai ales, față de ce se aștepta. Psiho-fizica, în care se pusese atâta nădejde, a trebuit să fie abandonată de chiar făuritorii ei, Fechner și Weber, pentru a se deda la cele mai îndrăznețe speculații filosofice când a fost vorba să se ocupe de substanța sufletului și nu de „fenomenele sufletești”. De altfel, noua psihologie începe să facă distincție din ce în ce mai accentuată între „psihismul superior” și cel „inferior”, sau între „psihic” și „spiritual”, atașând pe cel dintâi fiziologiei și rezervând pe cel de al doilea cercetărilor speculative sau filosofice, singurele prin care se poate pătrunde în domeniul propriu al spiritului. Cu actuala psihologie științifică lărmuim mereu la periferia faptelor sufletești, a căror față intrinsecă riscăm să ne rămână de-a pururi ascunsă, fiindcă ea refuză să se supună sau să-și trădeze ființa „pârghiilor și șuruburilor” științelor exacte, cum spunea, cu dreptate, Goethe, despre natură, în genere.

nici o distincție calificativă între ele, cum nu au nici una picăturile de ploaie care cad cu aceeași accelerație, sau liniile de cădere ale pietrelor pe care Galileo Galilei le arunca din turnul din Pisa pentru a afla principiile legii pendulului universal.

De la noi? Dar noi nu le știm și nici nu le *dorim* adesea; și cu toate acestea ele ni se *impun*, constrângându-ne să considerăm cutare act al nostru *bun* și pe altul *rău*; cutare acțiune intelectuală a noastră *justă* și pe alta *injustă*, *eronată*; silindu-ne să repudiem anumite acțiuni care, fizicește, ne-ar fi utile și să dorim și să înfăptuim pe altele care ne sunt, sub raport personal și egoist, dezagreabile, neplăcute, dăunătoare chiar, dar care ni se impun, totuși, drept ceva care *trebuie* făcut, pentru considerații care ne depășesc.

Atunci *nu de la noi* vin aceste valori și constrângeri pe care nu noi le făurim, nici le impunem, ci le *trăim* numai și ne *supunem* lor ca unor ordine sau comandamente venite de dinafară de noi, deși realizabile numai prin noi.

De dinafară atunci? De la realitatea fizică, adică de la materie? Dar materia nu le poate avea, nici conține, nici făuri, nici emana, pentru că ea nu cunoaște nici scopuri, nici distincții calificative. Ea se *supune* doar, sau se *opune* de cele mai multe ori, acestor valori și scopuri care-i ordonă, dar nu-i aparțin.

De unde vin atunci, dacă și oamenii și natura, sau lumea înconjurătoare, sunt scoși din cauză? Evident, de la o *altă realitate*, de la o altă putere care stă deasupra noastră și deasupra materiei și care, peste noi și peste natură, creează istoria și cultura. Este lumea *valabilității*, care depășește și se suprapune peste cea a existenței,<sup>304</sup> este lumea *normelor*

<sup>304</sup> Emil Lask: „Logik der Philosophie”, capit. Die Zweiweltentheorie.



care se deosebește și adesea se războiește cu cea a legilor;<sup>305</sup> este lumea *ideilor* care creează pe cea părelnică a sensurilor;<sup>306</sup> este împărția *idealurilor* sau a „noumenelor” care se suprapune și cârmuiește pe cea a experienței și a fenomenelor;<sup>307</sup> este lumea *absolută a valorilor*<sup>308</sup> care domină lumea subiectivă a sensurilor sau pe cea indiferentă și amorfă a materiei; este lumea *scopurilor* care cârmuiește această lume a existenței, dându-i un sens, o legitimație, o justificare<sup>309</sup>, un ritm<sup>310</sup> și o directivă, care ridică, în sfârșit, existența din starea-i de pură natură la cea de cultură, adică de istorie. Sau, vorbind în terminologia filosofiei schellingiene – care, în multe privințe, se aseamănă aici cu cea a teologiei creștine – este lumea *grației* care se deslușește și se suprapune peste cea a creației<sup>311</sup> și din care lume, forțe,

scopuri și valori scoboară și fructifică această lume a materiei scoțând-o și ridicând-o din starea ei de potențialitate dormitândă – de simplă natură care umple spațiul – până la suprema-i formă de spiritualitate a eliberării de orice materie, care e lumea libertății.<sup>312</sup> Cu aceste eterne valori care activează în noi, dar sunt mai presus de noi, despre acest „etern din om”,<sup>313</sup> dar provenind de dincolo de lume și de om, despre aceste valori cu caracter absolut obiectiv și universal care formează scopurile eterne și ultime ale lumii, are a se ocupa istoria; și sub prisma lor se selecționează și se *seriază* realitatea spre a deveni istorie. Deci nu poate fi vorba nici de subiectivism și nici de diletantism când e vorba de conceperea istoriei sub prisma scopurilor sau a valorilor.

După cum privirea istorică a realității nu rezidă într-o simplă plăsmuire ideală a noastră care ne obligă a privi lucrurile ca și cum ar fi astfel organizate încât anumite bunuri să fie realizate, plăsmuire care, în fond, e lipsită de

<sup>305</sup> Wilhelm Windelband: „Präludien”, B.II, capit.Normen und Naturgesetze, p.65 ș.u. și capit.Das Heilige, p.277.

<sup>306</sup> Willmann: „Geschichte des Idealismus”. De fapt, toți filosofilor idealiști, începând de la Zenon, Platon și Plotin și trecând prin Părinții și scriitorii bisericești, platonici și platonizanți, de la Grigorie de Nyssa și Augustin și până la teologii antiraționaliști de astăzi, și prin șirul tuturor filosofilor idealiști, de la raționalismul cartesian până la idealismul kantian și neoidealismul postkantian, toți, nu sunt decât o mărturie neîntreruptă și un postament pentru filosofia valorilor și acceptarea lor în lumea istoriei.

<sup>307</sup> Immanuel Kant: „Kritik der reinen Vernunft”. La Kant, cuvântul „ideal” este numai formal aliniat cu cuvântul „noumenal”, care este opus, dacă nu chiar suprapus termenului „fenomenal”, rezervat lumii experimentului.

<sup>308</sup> Victor Cousin: „Du Vrai, du Beau et du Bien”. Deși concepute mai mult psihologic, valorile universale ale Adevărului, Binelui și Frumosului sunt atribute esențiale ale Divinității și factorii conducători ai lumii pe căile culturii și ale istoriei.

<sup>309</sup> N.Iorga: „Generalități”, op.cit. după N.Bagdasar.

<sup>310</sup> V.Părvan: „Idei și Forme istorice”, op.cit. după N.Bagdasar.

<sup>311</sup> Asupra filosofiei și înțelesului acestor cuvinte la Schelling a se vedea I.Gh.Savin: „Apologetica”, vol.II, p.I, capit.Filosofia identității, pp.209-211.

<sup>312</sup> Ideile lui Schelling, introduse, în parte, și în cugetarea noastră filosofică și, în parte, și în cea teologică prin cursurile de filosofie ale regretatului Nae Ionescu și în parte prin nomenclatura filosofică a lui Lucian Blaga, trebuie luate cu multă rezervă critică. Așa e și în ce privește noțiunea de creație, pe care el o identifică *naturii*, și cea de *grație* pe care el o identifică *istoriei*. Cu toată seducția pe care o oferă pentru doctrina creștină, cu a cărei ivire Schelling face să înceapă însăși istoria care înseamnă expiere, purificare, deificare, natura fiind rezervată Vechiului Testament cu care e egalată creația, iar istoria, Noului Testament cu care e identificată grația, ar însemna că actul creației a fost un ce fără scop, fără sens, simplă natură, adică simplă potențialitate spre scop, sens și lumină, dar nu și scopuri realizate sau realizabile. Ceea ce contrazice doctrina creștină a unei lumi create dintru început „bună” și a fiecărui lucru și fiecărei viețuitoare „după soiul său” și fiecare cu scopul său. Natura – chiar în forma ei statică – nu e lipsită de scopuri, chiar dacă aceste scopuri se realizează altfel decât în istorie.

<sup>313</sup> Max Scheler: „Vom Ewigen im Menschen”, Leipzig, 1921.



temeiul unei certe realități, aceasta revenind numai singurei realități posibile, celei fizice, adică lumii experienței.<sup>314</sup>

Lumea aceasta a valorilor și scopurilor nu este însă o simplă iluzie a noastră și nici nu este o simplă formă *ideală* cu care noi îmbrăcăm lucrurile spre a le putea cugeta, sau cu care noi impregnăm fenomenele spre a le putea valorifica, califica, prețui, distanța, spre a le putea armoniza și ierarhiza și a le trăi, astfel, într-un tot organizat și sintetizat, deci într-un *cosmos* și nu într-un *haos*. E drept, însă, că aceste norme, care ne constrâng să judecăm și să calificăm lumea și lucrurile și întâmplările din ea, nu *există* în sensul în care există realitatea sensibilă, dată în timp și în spațiu.<sup>315</sup> Dar aceasta nu înseamnă că ele nu-și au o realitate a lor proprie, o lume a lor aparte, o *entitate* care să le revină la propriu și care să subziste și în afara actelor înseși prin care ele își exercită opera lor de calificare, organizare și constrângere, cum ține să afirme *idealismul transcendent* al kantianismului. Conform concepției criticiste, aceste valori nu sunt nimic în afară de actul valorificării. Ele se aseamănă doar jocului imaginar al focarului unei elipse, care, proiectat dincolo de marginile elipsei înseși, nu-și are nici o realitate și totuși este absolut necesar pentru ca elipsa să fie circumscrisă, analizată și calculată. La fel este cazul și cu valorile care, fără a avea o subzistență proprie, sunt postulate și

proiectate de noi dincolo de lucruri și chiar de lume pentru ca lumea și lucrurile din ea să poată fi calificate, articulate, organizate și sintetizate. În afară de actul valorificării ele nu sunt însă nimic. Ele se confundă cu și se consumă în însuși actul în care-și manifestă constrângerea, valorificarea, calificarea. Valorile au, deci, o *idealitate transcendentă*, adică valorează fără să existe, dar nu și o *realitate transcendentă*, adică nu au existență proprie și în afară de lume și lucruri, față de care se exercită valorificarea.<sup>316</sup> Aceasta e forma cea mai extremistă, dar și cea mai infecundă și mai precară a idealismului kantian, cu care au operat și operează, încă, kantienii vechi și noi, imaginând acest gol formal al *transcendentalismului axiologic* în locul *idealismului ontologic* sau *metafizic* al valorilor; de permanenta primejdie a căruia îi avertizase autorul „Criticii rațiunii pure” și de a cărui „definitivă surprindere” îi asigurase același autor al „Prolegomeni pentru orice metafizică viitoare”.<sup>317</sup>

Dar toată această tentativă a transcendentalismului estetic<sup>318</sup> de a fi aplicat și la lumea valorilor s-a dovedit total im-

<sup>314</sup> Famosul „als ob” al criticismului kantian, de unde conceptul pur formal, arhitectural sau „transcendental” al valorilor sau ideilor, după kantianism.

<sup>315</sup> Acest „als ob” al kantianismului, de care Kant face uz mai mult ca un refugiu și ca un artificiu pentru a scăpa de structura și nomenclatura vechii metafizice dogmatiste, a devenit, la unii dintre interpreții și continuatorii lui Kant, însăși ideea de bază a criticismului. E cunoscută, între altele, încercarea lui Hans Wehinger de a prezenta întreg criticismul drept „Die Alsob-Philosophie”. Ceea ce este, evident, fals.

<sup>316</sup> Această „neexistență” trebuie mereu înțeleasă în raport cu „existența” fizică, existența fenomenală dată în timp și spațiu, de care *realitatea* ideilor și valorilor se deosebește, întrucât ea e în afară de timp și spațiu. Ceea ce nu înseamnă că ea este neant, deci o simplă închipuire a noastră; ci numai o *altfel* de realitate decât cea fenomenală.

<sup>317</sup> Hermann Lotze este, alături de discipolul său W. Windelband, creatorul neocriticismului bazat pe sistemul valorilor. Expresia lui poartă această strânsă formulare: „Es gibt Sätze die gelten ohne sein zu müssen”.

<sup>318</sup> Sub „transcendentalismul estetic” se înțelege la Kant idealitatea formelor apriorice *intuitive* ale timpului și spațiului. Spațiul și timpul, în sens kantian, nu sunt realități în sine, forme obiective provenind de la obiectele dinafară de noi, ci forme ale sensibilității noastre; însă forme apriorice universale, fără de care nu se poate concepe sau intui nimic din lumea din afară. În acest sens, ele sunt „transcendentale” și nu „transcendente”, transcendent, în sens criticist, însemnând nu numai ceea ce poate transcende



proprie și neconformă cu idealismul noii filosofii, care s-a dezvoltat peste toate aceste aprehensiuni criticiste și care a creat și realizat noul concept al istoriei ca știință a culturii, adică a valorilor realizate în oameni și în lume.

Punctele în care kantianismul a trebuit să fie depășit<sup>319</sup> pentru a înceta să fie o simplă teorie criticistă a putinței de cunoaștere și a putea să devină o filosofie fecundă și constructivă au fost și cele referitoare la conceptul „transcendentalității” valorilor. Căci valorile care creează lumea culturii sau – ceea ce e tot una – lumea istoriei, nu sunt și nici nu pot fi simplele imperative formale, simplele norme ideale care ne obligă a alege adevărul de eroare într-o judecată, a separa binele de rău într-o faptă, a distinge frumosul de urât într-o lucrare de artă sau un fragment de realitate. Aceste valori, pentru a fi creatoare de cultură și de istorie, trebuie să fie ceva mai mult decât simple constrângeri ideale sau imperative formale; ele trebuie să fie *realități* care să aibă un conținut, cărora să le revină o *obiectivitate*, o regiune a propriei lor ființări, a propriei lor ancorări. Cine judecă *istoric* – scrie Heinrich Rickert, un zelos apărător al formalismului kantian – nu poate judeca această lume trăită a noastră, adânc impregnată de valori, decât ca depinzând de o ultimă valoare absolută, poate necunoscută, dar de prezența și realitatea căreia nu se mai poate îndoii nimeni<sup>320</sup>. După cum,

orice realitate, ci și tot ceea ce își are o existență proprie, independentă cu totul de subiect în actul de cunoaștere.

<sup>319</sup> „A-l înțelege pe Kant înseamnă a-l depăși”, sună lozinca predilectă a neokantienilor, care a și dat kantianismului un nou avânt și noi perspective de dezvoltare.

<sup>320</sup> Heinrich Rickert: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”, ed. a II-a, p. 597.

iarăși, pentru cine judecă *filosofic*, valorile nu pot să rămână simple concepte formale,<sup>321</sup> ci trebuie să li se dea un conținut, conținut pe care ni-l și înfățișează istoria, căci istoria însăși nu-i, la rândul ei, altceva decât realizarea valorilor.<sup>322</sup>

Iar dacă această atitudine pe care ne-o impune și istoria și filosofia necesită din partea noastră obligația de a păși spre o altă lume decât cea a realității sensibile și a idealității logico-formale, către o lume a supra-sensibilului, către o lume a valorilor, această pășire trebuie făcută. Căci fără această pășire înspre o lume proprie a valorilor, fără convingerea în ființarea obiectivă a acestor valori, cugetarea filosofică este fără un ultim temei valabil, fără acea ultimă piesă de încheietură, pentru a putea încheia realitatea într-un tot viabil și fără nici o fisură.<sup>323</sup>

Și dacă această credință în realitatea obiectivă a normelor, ca și într-o regiune proprie a lor, implică neapărat și adeziunea la o concepție religioasă, această adeziune trebuie dată,<sup>324</sup> fiindcă ea singură oferă garanția că, dacă valorile sunt și ele trebuie îndeplinite, realizarea lor este îndeplinibilă numai într-o lume în care domnește voința supremă a Celui care reprezintă supremul bun și suprema valoare: sfințenia, sacrul – Dumnezeu.<sup>325</sup>

Aceasta și explică evoluția kantianismului, de la linia pur formalistă a imperativului categoric din filosofia lui Fichte, la postularea Divinității ca realitate absolută și temei al tuturor lucrurilor la Schelling și la reinstalarea teologiei și metafizicii

<sup>321</sup> Ibidem, p. 614.

<sup>322</sup> Ibidem, p. 615.

<sup>323</sup> Ibidem, p. 639.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 640.

<sup>325</sup> W. Windelband: Op. cit., capit. Das Heilige.



– ambele având același subiect, cunoașterea lui Dumnezeu  
– ca încoronare a științelor, la Hegel.<sup>326</sup>

La aceeași „întoarcere metafizică” au ajuns și neokantienii, ca și majoritatea filosofilor idealști de astăzi, care, cu toată aversiunea arătată idealismului kantian de factură schellingiană sau hegeliană, au revenit toți la afirmarea acelorași teze metafizice, atât de categoric repudiate altădată. E drept că temeiurile din care se pornește de această dată sunt de natură *axiologică* și nu *ontologică*; și ceea ce era de salvat și de fundamentat aici erau *valorile* și nu *esențele*. Dar care, în fond, duc – și unele și altele – la afirmarea aceleiași ultime realități care cuprinde în sine și esențele și valorile, acel absolut nediferențiat, adică Dumnezeu, după expresia favorită a lui Schelling.

De aceea noua filosofie idealistă – și, în fond, nici nu este o altă filosofie care să-și merite titlul deplin și veridic de filosofie, decât filosofia idealistă – nici nu concepe noțiunea de valoare decât ca o realitate care-și are propria regiune și al cărei conținut nu poate fi trăit decât sub ultima și cea mai înaltă formă sub care se poate concepe transcendența, sub noțiunea de *Dumnezeu*.<sup>327</sup>

Numai sub acest aspect și numai cu acest conținut norme sunt absolut valabile, căci numai trăită ca însușire a unui Dumnezeu atotputernic norma poate înfrânge legea<sup>328</sup> și numai datorită unui Dumnezeu cu totul bun ceea ce trebuie să se întâmple sub raportul valorilor se și întâmplă, fie în această lume a existenței, fie într-o existență viitoare.<sup>329</sup> De

<sup>326</sup> Asupra filosofiei lui Fichte, Schelling și Hegel și legătura lor cu gândirea creștină, a se vedea Cartea a II-a din această lucrare.

<sup>327</sup> W. Windelband: Op.cit., pp.281-283.

<sup>328</sup> Ibidem, p.279.

<sup>329</sup> În baza acestei necesități de a se putea îndeplini binele, adică să fie

aceea norme nu numai că-și impun realitatea lor obiectivă și suprasensibilă, dar impun și reclamă și *realitatea Dumnezeirii*, ca supremă normă, drept „conținutul tuturor normelor”, în care sunt reale toate cele care trebuie să fie, „alles was sein soll” – „și în care nu este nimic din ceea ce nu trebuie să fie”, realitatea tuturor idealurilor.<sup>330</sup>

Această lume a valorilor o postulează filosofia. Această lume o trăiește însă *religia*. Pentru gândirea filosofică aceste valori rămân niște idealuri, niște postulate, niște formule transcendente. Pentru religie, însă, ele sunt *realități transcendente*. Fiindcă religia începe de aici o *altă viață*. *Adevărată viață*. De pe zarea unde conceptele filosofiei se sting și aproape se frâng în formulele vagi și eterate ale normelor, care constrâng fără să existe, se deschide, într-o nouă perspectivă, lumea religiei, în plină putere de creație, de viață. Ea nu e numai cea de-a treia împărăție a sensului, plutind între real și ideal, între ceea ce fizicește este și între ceea ce ideal ar trebui să fie, ci este lumea lui Dumnezeu, de la Care totul este, către Care totul tinde, prin Care „totul ține și viază”.

Din această lume a valorilor strălucite de nimbul sfințeniei, se răsfrâng asupra existenței, prinsă în timp și în spațiu, idei, norme și valori care creează atât realitatea fizică, cât și pe cea istorică. Și mai ales pe aceasta din urmă. Căci dacă, într-o anumită măsură, și realitatea fizică e în funcție de plusul de idealitate și valabilitate care i se adaugă din lumea suprasensibilului – această ușoară pânză de idealitate care încinge materia spre a o face cugetabilă,<sup>331</sup> adică articu-

satisfăcute cerințele normelor care în fond se contopesc toate în norma binelui și se subsumează celei a sfințeniei, Kant postula în „Critica rațiunii practice” certitudinea existenței unei vieți viitoare.

<sup>330</sup> W. Windelband: Op.cit., p.291.

<sup>331</sup> Materia brută este și haotică, adică fără formă, deci și neexistentă. De



labilă în judecăți, legi și raționamente – ea nu conține încă în sine, în acest stadiu, nici o distincție propriu-zisă *de valoare*, de sens, calificatoare, în sensul pe care-l dau valorile superioare absolute și anume valorile Adevărului, Binelui, Frumosului și Sacralului. Numai în realitatea istorică se face această calificare, această articulare după tiparul normelor. Realitatea fizică, deși impregnată deja „ca simplă existență de o anumită idealitate logică, devine încă o dată obiect de prelucrare al acestei idealități, de data aceasta sub raportul normelor absolute, deci al prelucrării istorice. Numai acum se creează cosmosul istoric, lumea real trăită, umanitatea în plenitudinea ei, separată de simpla animalitate. Din punct de vedere al naturii, neimpregnată de valori, nu există oameni diferențiați, *persoane*, indivizi determinați, înzestrați cu anumite calități, ca autori ai anumitor fapte, ci există *om*, sau oameni pur și simpli,<sup>332</sup> aceiași, ori de a fost Napoleon,

aceea, ea era denumită de primii filosofi eleni „μὴν”, ceea ce nu este, spre deosebire de ceea ce este, „τὸ οὖν”. Pentru a fi, materia trebuie să îmbrace o formă, dar prima formă, oricât de simplă și nearticulată ar fi, aparține spiritualului, idealității, valorii și nu materiei. Materia, pentru a fi, trebuie să înceapă prin a fi cugetabilă, să poată îmbrăca o formă, să se impregneze de valoare. De aceea, „*existența*” însăși, într-o anumită măsură, este o forță de cugetare și o categorie care se adaugă materiei pentru a o ridica din neînțelegerea haosului spre înțelegerea cosmosului, spre existența însăși. A se vedea mai amănunțit expusă această teză a idealismului din toate timpurile la *Ernst Lask* „Logik der Philosophie”, capit. Die Zweiweltentheorie. [Filosofia lui Heidegger a ridicat obiecții serioase împotriva neokantianismului și mai ales împotriva celor care considerau gnoseologia mai importantă decât ontologia. De fapt raportul este acesta: ontologia presupune gnoseologia, pentru că omul, fiind creație, nu poate cugeta decât ceea ce este, adică numai lumea lui Dumnezeu. În acest context, însă, este și haosul, astfel că stăruind de-a-fi nu duce neapărat la ordine, la armonie, deși presupune totdeauna o relație cu o ordine. – n.n.].

<sup>332</sup> N. Iorga: „Generalități istorice”. „Istoria nu cunoaște abstracta și re- cea figură a omului-tip; pe dânsa o preocupă oamenii, oamenii schimbători,

Apostolul Paul, monstruosul Nero sau marele Newton. Sub raport strict științific și naturalistic, ei nu contează decât ca exemplare zoologico-antropologice, exemplare comune de masculi, bipezi și bimanii, care corespund perfect speciei din care fac parte, aceeași de la creație și până astăzi și pe care o reproduc cu aceeași regularitate cu care au produs-o atâtea alte miliarde de exemplare umane înaintea lor și o vor repeta alte miliarde, după dânsii.

Privite, însă, aceeași lume și aceleași exemplare, sub raportul normelor, al faptelor realizate în lume, al scopurilor urmărite în ea, ele ne apar fiecare ca realități distincte, deosebite de atâtea alte milioane de exemplare distincte, indivizi determinați și bine conturați, *personalități* aparte, fiecare avându-și locul lor distinct în lumea culturii și pe scara valorilor, căci ei înșiși sunt purtători de valori și realizatori de cultură, deci făuritori de istorie. Suntem aici în lumea istoriei, în care omul se deosebește de om, căci fiecare din ei este purtătorul unei misiuni proprii, fiecare urmărește un scop, are de îndeplinit o chemare,<sup>333</sup> este o personalitate unică, o individualitate istorică.

De aceea istoria poate fi identificată cu cultura, iar istorie au numai oamenii, nu și animalele; numai popoarele și nu hoardele.<sup>334</sup> Cu atât mai puțin se poate atunci vorbi de o istorie a materiei sau de o istorie a lucrurilor neînsuflețite. Dacă noi vorbim, totuși, și încă în chip curent, de o istorie a

deosebiți, cu anumite virtuți, cu vicii și apucături speciale, oamenii în toată întregimea lor expresivă”. Citat după „Istoria filosofiei moderne”, capit. Filosofia istoriei, de N. Bagdasar, p.346.

<sup>333</sup> În acest sens, are dreptate Rădulescu-Motru când definește timpul istoric drept „ritmul înfăptuirilor instituționale și al înfăptuirilor oamenilor de vocație”. C. Rădulescu-Motru: „Timp și Destin”, Op.cit., p.130.

<sup>334</sup> Vezi C. Rădulescu-Motru: „Timp și Destin”, Op.cit., p.124.



naturii sau a atâtor lucruri neînsuflețite, se datorează faptului că această istorie își are scara de valori tot în noi oamenii, în raport cu care li se scrie istoria, și nu în ele însele; afară doar de cazurile când și aceste aspecte ale naturii sunt privite în raporturile lor teleologice, adică mai mult în raport cu scopurile care le domină decât în legătură cu legile care le guvernează. Sub acest raport – și numai sub acesta – lucrurile și lumea își au o soartă a lor, „o devenire”, un scop și, deci, și o *istorie*. Cuvântul poetului latin: „sunt lacrimae rerum” își are aicea o profundă semnificație.

În această lume a valorilor, în această lume a Istoriei, prezența lui Dumnezeu nu e numai indiscutabilă; dar ea este *esențială*. Ea creează însăși istoria. Căci fără Dumnezeu nu există valori; și fără valori nu există istorie. Aici nu e vorba, însă, de valorile sau bunurile personale ale cuiva; fiindcă nu acestea creează fie cultura, fie istoria, ci aici e vorba de acele acte și realizări care se deosebesc total de actele izvorâte din interese sau plăceri personale și care se subordonează unor năzuințe sau chemări, unor obligații sau înclinări ideale, unor scopuri supranaturale care, realizate, creează formele generale ale societății și umanității dincolo de instincte,<sup>335</sup> imbolduri sau pasiuni personale și trecătoare, cum sunt: familia, statul, națiunea, arta, cultura, religia, justiția, onoarea, caritatea etc.

<sup>335</sup> Aici cuvântul „instinct” este luat în sensul obișnuit, de simplă acțiune și reacție fiziologică, animalică, și nu în sensul înalt, de adevărate orânduirii sau legi naturale puse de Creator în oameni pentru promovarea speciei umane, cum, cu o intuiție atât de adâncă, le socotea *Nicolae Paulescu* în magistralele sale prelegeri, publicate în cursul său de „Physiologie Médicale”, ca și în admirabilele sale studii de „Filosofie fiziologică”.

Toate aceste bunuri culturale și sociale sunt, după cum se vede, în funcție de scopurile care domină societatea și lumea și nu de imboldurile instinctelor sau de procesele mecanice ori „dialectice” ale materiei, simple fenomene de suprastructură deci, nu cum ar vrea să ne învețe diferitele curente izvorâte din concepția materialistă a istoriei sau cea pozitivistă a filosofiei și culturii.

Adversari, cu orice preț, ai teleologismului, ei ar vrea să-l excludă nu numai din natură, dar și din istorie. Aceasta, chiar cu riscul de a desființa istoria, aliniind-o întrutotul științelor exacte și operând, ca și acestea, cu *legile*, excluzând *valorile*. Numai cu acest preț – se zice – istoria ar putea deveni *știință*. Lăsând la o parte eroarea care se comite identificându-se știința cu studiul naturii,<sup>336</sup> fapt este că prin aceasta se aduce un grav prejudiciu realității istorice, care nu se poate trata nici prin legi și nici prin generalizare. Odată cu elementul de valoare, istoria își pierde și pe cel de individualizare, de particularizare, care este tocmai caracteristica fenomenului istoric, a realității istorice. Nu se pot trata uniform sub raport istoric nici înșii, persoanele, și nici popoarele, căci fiecare sunt individualități aparte, realități *unice*. „Pe suprafața globului” – scrie A.D. Xenopol – „nu există două popoare cu aceeași constituție organică și psihică. De aceea dezvoltările popoarelor nu pot fi prinse în raporturi constante și universale. Ceea ce

<sup>336</sup> Științele naturii, sau științele exacte, nu sunt egale cu știința însăși. Ele constituie doar o parte, un capitol din felul de a fi al științei. Acela de a trata realitatea numai sub raportul *cantității*. Or, realitatea se prezintă și sub raportul *calității*, iar a reduce știința numai la științele naturii înseamnă a exclude din domeniul științei atât filosofia cât și istoria, ceea ce constituie o imposibilitate. A se vedea asupra acestei chestiuni, mai pe larg, *I.Gh.Savin: „Apologetica”, vol I, capit. V „Filosofie și știință”, pp.53-58.*



înseamnă că nu există legi istorice. A vorbi de legi istorice înseamnă a împreuna două noțiuni contradictorii, căci legea exprimă ceva constant și universal, iar noțiunea de istorie ceva schimbător și individual”.<sup>337</sup>

Procedeul acesta nu e admisibil nici atunci când se vrea, dacă nu identificarea, în orice caz înlocuirea istoriei cu *sociologia*, care vrea să fie „redarea prin generalizare a vieții sociale”.<sup>338</sup> deoarece sociologia nu se poate substitui istoriei, chiar dacă s-ar admite că faptele sociale sunt acelea care fac obiectul istoriei. „Căci faptele sociale” – observă Xenopol, care este un adversar hotărât al acestei mistificări – „au două laturi: una repetitivă și uniformă, guvernată de legi, și alta succesivă, diferențială, dominată de *serie*. Cea dintâi latură face obiectul sociologiei *statice*, cea de-a doua – obiectul sociologiei *dinamice*, care aceasta, e tot una cu *istoria*. Încercările sociologilor și ale oamenilor de știință pozitivă de a stabili legi pentru categorii de fapte sociale, legi de repetiție și de succesiune, s-au dovedit infructuoase pentru cea din urmă categorie. Pretinsa lege a evoluției politico-sociale a omenirii, după care „societățile omenești evoluează regulat, prin etape succesive: anarhică, clanul comunitar, tribul republican, întâi, apoi aristocrația, pe urmă monarhia, care începe electivă și devine ereditară și căreia îi urmează republica” nu este confirmată de faptele istorice. Evoluția politică la romani, care începe cu regalitatea, se transformă în republică – aristocratică, întâi; și apoi democratică, – ca să devină monarhie absolută, contrazice cu totul o atare aserțiune. Faptele istorice neîntâmplându-se decât o *singură* dată,

<sup>337</sup> A.D. Xenopol: „Théorie de l'histoire”, citat după N.Bagdasar, Op.cit., p.338.

<sup>338</sup> Heinrich Rickert: Op.cit., p.255.

nici nu se pot stabili legi asupra lor; și, deci, nici nu se pot prevedea faptele și evenimentele viitoare”.<sup>339</sup>

Și dacă a ști este a prevedea, după cum sună faimosul dicton al științelor exacte, aplicabil în parte la fenomenele naturii, dictonul nu se poate aplica și faptelor istorice, care nu se pot prevedea niciodată. „Viitorul”, în istorie, este necunoscut și imprevizibil. El nu se poate *ști* niciodată; cel puțin, nu în sensul în care el este „știut” de științele exacte.<sup>340</sup>

După cum, iarăși, istoria nu poate fi socotită și tratată ca un simplu produs al mișcărilor economice, ca un simplu produs al „dialecticii materiei”, cum afirmă materialismul istoric, o altă variantă a „scientismului istoric”, care crede că poate înlocui „valorile” spirituale cu *mobilele*<sup>341</sup> materiale și

<sup>339</sup> A.D. Xenopol: „Théorie de l'histoire”, citat după N.Bagdasar, „Istoria filosofiei moderne”, vol.V, p.342.

<sup>340</sup> Prevederea, dacă nu cunoașterea viitorului, nu este însă total interzisă istoricului. Numai că această prevedere nu se referă la procese identice, care se repetă adoma, cum este cazul în procesele naturii, ci e un fel de anticipație, un fel de „divinație”, cum o numește N.Iorga, îngăduită istoricului care, din cunoașterea trecutului, poate anticipa, poate descifra anumite stări ale viitorului. Dar această anticipare asupra viitorului e în funcție de valori și nu de legi. După felul cum anumite scopuri, care trebuie îndeplinite de anumii inși sau de anumite popoare, sunt sau nu urmărite și atinse, se poate prevedea o stare de progres sau de decădere a unei națiuni. În acest sens, se vorbește adesea de stări de înflorire sau de decădere ale unei națiuni, după cum anumite valori, ca viața de familie, moralitatea publică, religiozitatea etc., sunt sau nu îndeplinite. Aceasta este însă mai mult o formă de *profetism*, care e posibilă sub perspectiva istorică și nu una de cunoaștere sau prevedere a viitorului, care este interzisă oamenilor, atât cât ei acționează ca simpli oameni și nu ca agenți ai unor forțe superioare, în care caz avem de-a face cu stări excepționale, de grație, cum ar fi în cazul *profeților*, bunăoară.

<sup>341</sup> „Mobilele”, după concepția materialismului istoric, sunt acele procese ale materiei care, începute din substraturile materiale, își schimbă direcția, ajungând la efecte opuse punctelor de plecare, fără a-și schimba,



dinamica forțelor spirituale, scopurile, care domină istoria, cu „dialectica” faptelor mecanice care domină materia. Am arătat mai pe larg, într-un studiu al meu despre „Creștinism și comunism”,<sup>342</sup> gravele erori de cugetare care stau la baza acestei încercări a marxismului de a înlocui forța spirituală – valorile care conduc istoria – cu simplele procese mecanice care conduc materia.

Redăm aici câteva din ele:

a) Faimoasa *dialectică a materiei*, care stă la baza concepției materialismului istoric, conține în sine o imposibilitate de fapt și o absurditate logică. Căci a vorbi de o dialectică a *materiei* e tot așa ca și cum ai vorbi de viața unui cadavru.

Acea triadă creatoare: teză-antiteză-sinteză, imaginată de Hegel în lumea logosului, a spiritului prin excelență creator și activ – și prin care el caută să explice nașterea și progresia proceselor spirituale, nu poate fi aplicată materiei care e, prin definiție, masă inertă, inactivă. Procesele mecanice care se declanșează aici vin din afară sau sunt socotite ca deja date materiei, dar prin o altă sursă decât ea însăși. Aplicarea dialecticii hegeliene asupra materiei e o nepermisă strămutare de termeni în două domenii străine și căreia nu-i corespunde nici un conținut.

b) *Determinismul mecanic*, care stă la baza materialismului istoric, este un alt nonsens, deoarece determinismul istoric nu se poate aplica proceselor sociale. Și aceasta din

însă, natura. Astfel – zice teoria – din materia cenușie a creierului pot naște niște acte de cugetare, deci acte pur spirituale, fără ca materia să-și fi schimbat natura, adică fără să fie nevoie de o substanță spirituală.

<sup>342</sup> A se vedea Ioan Gh. Savin: „Creștinismul și gândirea contemporană”, București, 1940, capit. Creștinism și Comunism, pp. 116-160.

simplul motiv că în procesele sociale contează și factorul psihologic, care, intervenind ca un al *treilea* termen, modifică fundamental schema procesului mecanic. Un proces *mecanic* se produce și implică întotdeauna numai *doi* termeni: acțiune și reacție. Unul social implică *trei* termeni: acțiune-efect-reacție. Și, în timp ce o acțiune mecanică dă întotdeauna, în aceleași condiții, o *aceeași reacție*, într-o acțiune socială aceeași acțiune, chiar în aceleași condiții, dă *felurite reacții*, după factorul psihologic care interceptează acțiunea. O reacție mecanică este întotdeauna *proporțională* acțiunii-cauză, o reacție socială este *de altă proporție* decât cauza. O acțiune mecanică este întotdeauna *reversibilă*, una socială *irreversibilă*. Nimeni nu poate reconstitui efectul și echivalentul cauzei mecanice al unei ofense, spre exemplu, și nimeni nu poate retranspune efectul moral al unei ofense cauzată de o palmă dată cuiva în cauza incipientă, provocatoare. O acțiune mecanică e întotdeauna *independentă de timp*, una socială e *legată întotdeauna* de acesta. Căderea unei pietre nu-și modifică traiectoria, indiferent de accelerație; o melodie își schimbă conținutul după timpul folosit etc.<sup>343</sup>

Iată o întreagă serie de considerente care se opun aplicării determinismului mecanic asupra mersului societății, unde valorile spirituale sunt singurele care contează.

c) *Teoria mobilelor*, prin care materialismul vrea să explice proveniența materială a valorilor spirituale care domină istoria, este nu numai arbitrară, dar și grosolană și ridicolă.

<sup>343</sup> A se vedea excelentul studiu al lui Henri de Mann: „Au-delà du Marxisme”, care conține o foarte temeinică critică a marxismului, din care sunt luate și unele din exemplele utilizate de noi, aici.



Conform teoriei mobilelor, la baza tuturor proceselor de cultură stă un substrat de natură care le determină, ele nefiind, în fond, decât *modificări funcționale* ale acestui substrat material, iar nu realități *independente*, din altă lume și de altă esență decât materia. Și faptul s-ar explica prin aplicarea în viața spirituală și socială a acelei legi, de o largă aplicabilitate în lumea materiei, potrivit căreia o forță, schimbându-și direcția, ajunge la efecte adesea „opuse celor de la punctul de pornire, fără a-și modifica însă natura”. Printr-un astfel de proces s-ar explica și apariția fenomenelor spirituale în lumea culturii, deși în fond ele sunt determinate numai de motive economico-materiale. Peste fenomenele reale de *infrastructură* ale materiei, se suprapun fenomenele derivate, sociale și culturale, pe care noi le credem de altă esență, când ele, în fond, sunt fenomene de *suprastructură*, simple reflexe sau produse ale proceselor de infrastructură. Procesul acesta de transformare, în lumea materiei, din componente cantitative în componente calitative este foarte frecvent în sânul naturii „unde o serie de schimbări cantitative ale materiei duc la schimbări calitative ale ei”. Și iată un exemplu de astfel de schimbări calitative ale materiei: apa sub 100 grade suferă o serie întreagă de transformări, schimbându-și mereu și volumul și coeziunea și forma și calitățile aferente; îngheață, frige etc., dar ea rămâne apă. De la 100 de grade în sus, însă, ea se transformă în vapori și încetează de a mai fi apă, devenind un element nou și o materie nouă, cu calități total deosebite de ale apei: gaz. Iată un curent proces de transformare de calitate și nu numai de cantitate. Cam la fel s-ar întâmpla și cu fenomenele de valoare, ca și cu celelalte calități spirituale ale realității sociale: simple procese de transformare a materiei, de *gazeificare* a ei. Exem-

plul acesta, dat pe un ton foarte serios și ca un aspect foarte convingător de unul dintre „cugetătorii” de marcă ai materialismului istoric, *N. Buharin*,<sup>344</sup> dovedește cu câtă ușurătate și cu câtă superficialitate sunt tratate aceste grave probleme care privesc realitatea istorică. Un fapt este însă sigur astăzi, acela că istoria nu se poate trata nici ca o *mecanică socială*, cum încercase și la noi, cândva, *Spiru Haret*,<sup>345</sup> după exemplul atâtor gânditori pozitivisti din Occident, nici ca o simplă derivație a lumii materiale sau ca un conglomerat de procese determinate de motive economice.

Valorile care creează istoria nu se pot nici *elimina*, cum vor cei ce cred că singură succesiunea în timp e suficientă pentru a determina fenomenul istoric, nici înlocui prin *legi*, cum cred sociologii, care confundă procesele statice ale societății, considerată ca masă, ca aglomerat de indivizi, cu cele dinamice ale vieții sociale, mereu schimbătoare și în continuă *devenire*, nici *materializa*, cum vor partizanii materialismului istoric și nici *subtiliza* sau *transcendentaliza*, cum vor partizanii idealismului transcendental al neokantianismului. Valorile care creează istoria sunt realități *transcendente* care, privite și trăite în formele lor absolute, sub nimbul de sfințenie al Sacrului, al Divinității, sunt puteri creatoare sau *scopuri directe* ale realității fizice, ridicată și trăită pe planul culturii, al istoriei.

Vorbind de lumea istorică, noi am vorbit mereu de valori și mai puțin de *scopuri*, pe care, de altfel, noi le-am considerat drept tot una cu valorile. Și așa și sunt, într-adevăr. E drept că acei ce admit valorile drept criterii ale istoriei con-

<sup>344</sup> *Nicolai Buharin*: „La théorie du matérialisme historique”, Paris, 1931.

<sup>345</sup> *Spiru C. Haret*: „Mécanique sociale”, Paris-Bucarest, 1910.



vin că, pentru lumea istorică, cel puțin, valorile absolute ale Binelui, Adevărului, Frumosului și Sacralului nu mai pot fi concepute ca simple forme ideale, fără conținut și fără obiectivitate, fără o patrie și fără un teren solid de ancorare, un fel de năluci călătoare – *Heimatlose Gespenster* – cum le numea *Edmund Husserl*, ci ele trebuie privite ca *realități transcendente* aparținând Divinității, Care e nu numai „temeiul tuturor realităților” – *Urgrund aller Wirklichen* – cum Îl numea *Schelling*,<sup>346</sup> nici numai „conceptul tuturor conceptelor” – *Inbegriff aller Begriffe* – cum Îl denumea *Hegel*, ci și „conținutul tuturor valorilor absolute” – *Inbegriff aller höchsten Werten* – cum Îl numesc neokantienii de astăzi.<sup>347</sup>

Conținând în sine toate valorile absolute, sau revenindu-i aceste valori ca atribute absolute,<sup>348</sup> Divinitatea Care le conține nu mai este o vagă formulă, ci o *persoană reală*<sup>349</sup> în

<sup>346</sup> *W.Fr. Schelling*: „Bruno, oder über das göttliche Prinzip der Dinge”.

<sup>347</sup> *Wilhelm Windelband*: „Das Heilige”, în „*Präludien*”, vol.II, p.291.

<sup>348</sup> *Victor Cousin*: „Du Vrai, du Beau et du Bien”.

<sup>349</sup> *W.Windelband*, idem. Cu toate rezervele pe care neokantianismul de toate nuanțele le face asupra existenței personale a lui Dumnezeu, considerându-L mai mult ca suma tuturor valorilor, decât ca o entitate aparte, totuși, dacă unii din ei convin să considere pe Dumnezeu ca o *persoană*, atunci ea nu poate fi concepută decât ca o entitate proprie, în sensul ontologic al cuvântului și nu numai în cel axiologic. Vechile aprehensiuni ale lui *Fichte*, care nu voia să acorde personalitate Dumnezeirii, pentru a nu înfrânge atributul nemărginirii, și-au pierdut demult valabilitatea, iar neokantienii de azi [1943, n.n.] sunt mai aproape de *Schelling* în conceptul lor despre Divinitate decât de cel al lui *Fichte* din prima-i perioadă, cei mai mulți dintre ei postulând țărnușul solid al unei Divinități transcendente, la care să ancoreze valorile transcendente, decât să plutească, cu ele, în vagul unei idealități logico-formale. A se vedea asupra acestei chestiuni și *Ernest Troeltsch*: „*Gesammelte Schriften*”. B.II – „*Zur religiösen Lage*”; *Max Scheler*: „*Vom Ewigen im Menschen*”.

care normele și valorile sunt acte, *voințe și scopuri* care au fost gândite, voite și puse lumii *spre a fi îndeplinite*; și care și pot fi îndeplinite, într-o lume care a fost *astfel* creată, sau anume creată ca *scopurile* puse în ea să fie și îndeplinite.

De la Moise la Platon și de la Platon la Augustin sau Leibniz și Kant și gânditorii de astăzi în domeniul filosofiei istoriei, stăruie părerea că lumea noastră – „cea mai bună dintre lumile posibile”, după expresia lui Leibniz – a fost astfel întocmită, încât scopul suprem al creației – Binele și Fericea, după filosofie; Sfințenia și Mântuirea, după religie<sup>350</sup> – să poată fi îndeplinit. Dacă nu aici, măcar într-o existență viitoare, cum crede, între alții, și autorul „*Criticii rațiunii practice*”. De aceea, cea mai înaltă formă de realizare a valorii este, după Kant, trăirea ei ca *poruncă a voinței divine*, această trăire a valorilor sub imperiul Divinității fiind ceea ce constituie *religia*, după autorul „*Criticilor*”, definiție care conține în sine mult mai mult adevăr decât i se acordă, de obicei, în lumea teologică. Conceperea și trăirea valorilor sub unghiul Divinității înseamnă, însă, conceperea și trăirea lor ca *scopuri*, adică planuri, acțiuni, misiuni voite și puse de Dumnezeu și urmate ca ținte și acte de îndeplinit din partea

<sup>350</sup> Statul este, după Platon, cheazășia realizării Binelui, aceasta fiind însăși rațiunea de a fi a Statului, după cum Biserica este garanția ajungerii la sfințenie și a câștigării mântuirii, după religia creștină. [La scurt timp după ce Savin a scris aceste rânduri, în România s-a instaurat statul comunist și astfel s-a demonstrat pe viu că Statul nu mai urmărea binele colectiv, ci interese ideologice și satisfacerea „elitei” care ajunsese la putere. Actuala doctrină managerială, bazată pe *political correctness*, a ridicat manipularea maselor și inducerea deliberată în eroare la rang de doctrină a Statului democratic. Noțiunea de Bine a fost înlocuită mai ales cu aceea de *bunăstare materială*, încât aceasta din urmă a devenit rațiunea de a fi a Statului. – n.n.].



omului. Și, firește, în acest sens *scopuri* nu poate pune decât Dumnezeu și nu le poate avea decât *omul*. Căci dacă există o finalitate pentru toată existența, tot ce există există pentru ceva și tot ce lucrează lucrează pentru ceva, după cum sună regula aristotelică: „omne agens agit pro finem”; finalitatea istorică, activitatea conștientă pentru scopuri, valori este rezervată numai pentru oameni, după cum numai pentru oameni e rezervată *istoria*.

De aceea trebuie făcută o distincție între finalitatea din natură și cea din istorie, între teleologia naturii și cea a istoriei. Noi am afirmat, când am vorbit de teleologia naturii, că fiecare existență își are rațiunea ei de a fi, scopul său de a exista, finalitatea internă a propriei sale existențe și finalitatea externă prin care se angrenează celorlalte existențe, ca și finalității generale a lumii. Dar această finalitate nu e de aceeași natură și nu e pe același plan cu cea istorică. „Scopurile” care conduc și prezidează realitatea istorică sunt *unice* și *individuale*, fiecărui ins sau persoane revenindu-i valorile într-un fel unic și propriu, ceea ce nu e cazul cu „ideile”, valorile, scopurile care activează în lumea naturii. De aceea le vom și numi pe acestea „tipuri”, sau idei generatoare, spre deosebire de scopurile propriu-zise, sau ideile *conducătoare*, care revin numai oamenilor, numai istoriei.

„Tipurile”, sau legile, sunt formele *creaturale* prin care au fost chemate din neființă spre ființă, din bezna haosului fără formă – căci pământul era gol și netocmit – spre lumea organizată a formelor primele exemplare ale materiei organizate: ierburi, plante, pomi, viețuitoare. Ele sunt aceleași și au rămas aceleași de atunci și până astăzi și, fie că se numesc „soiuri” sau „semințe”, după Geneză; idei, tipuri sau prototipuri, după Platon; „entelehii”, după Aristotel; „idei

spermatice” sau „semințe raționale”, după stoici; sau „specii”, ca la Darwin și la naturaliștii de astăzi, ele sunt aceleași firme fixe, aceleași tipare neschimbătoare pe care materia le umple și le repetă până la sfârșitul veacurilor.<sup>351</sup> Ele sunt realitățile lumii fizice, care alcătuiesc materia – organică sau anorganică – în care nimic nu se mișcă decât repetându-se la infinit după aceleași tipuri sau tipare pe care li le-a creat Dumnezeu, de la început.<sup>352</sup> [Ne-am exprimat de mai multe ori, pe parcursul acestei lucrări, părerea de rău pentru că autorul nu a apucat să afle cercetările geneticii. Genetica schimbă complet perspectiva. Se înțelege imediat că fixitatea lumii biologice e asigurată de același mecanism care-i garantează saltul evolutiv: mecanismul genetic. Creația lui Dumnezeu este, astfel, și aici, ca pretutindeni, paradoxală. Speciile se pot transforma – și se transformă, uneori – în alte specii; ceea ce nu se transformă este filosofia programului

<sup>351</sup> Această „fixitate” a „tipurilor creaturale” sau a „speciilor” nu contrazice ideea de evoluție prezentă în lumea materiei, evoluție care este, aici, de alt gen și pe alt plan, însă, decât cea a istoriei. Această evoluție este realizabilă numai în cadrul unei specii, concepută cât de larg posibil, care specie nu poate fi depășită, însă, fără a se desființa ea însăși. În acest sens al *pluralității* speciilor originare și al unei evoluții în cadrul acestor specii se îndreaptă și științele naturale de astăzi, părăsind monismul transformist pentru un pluralism evoluționist. A se vedea asupra acestei probleme I.Gh.Savin: „Creștinismul și gândirea contemporană”, pp.34-37 și considerațiile asupra aceleiași chestiuni din prezenta lucrare, capit.Creație și evoluție.

<sup>352</sup> Această fixitate, această nemișcare, nu înseamnă excluderea oricărei intervenții a Divinității în mersul naturii. Căci în lumea în care nimic nu se mișcă decât după legile materiei – care legi sunt și „cauzele secundare ale creației”, după expresia lui Toma d'Aquino – „nimic nu se mișcă fără știrea și vrerea Tatălui din ceruri”, după cuvântul Evangheliei, adică totul se mișcă, dar după alte legi, cele ale providenței, care, aici, sunt și cele ale istoriei.



genetic. Această filosofie este aceeași pentru tot regnul viu, descriind și garantând unitatea fundamentală a acestuia. Existența acestei filosofii unice este un argument hotărâtor pentru postularea unui Creator. – n.n.].

Cu totul altfel sunt, însă, *ideile-scopuri* care domină și însuflețesc lumea istoriei, lumea culturii, lumea neconținutei schimbări și permanentei deveniri. E lumea istoriei, lumea în care ideile formatorii nu mai sunt simple *tipare fixe* care se repetă în fiecare exemplar, cum sunt *legile* din domeniul materiei; și nici simple dreptare sau *imperative ideale* care valorează pentru fiecare exemplar, în genere, ca în lumea normativă a idealității logico-etice sau estetic-formale, ci sunt *realități obiective* care variază cu fiecare exemplar în parte. Căci în fiecare exemplar trăiește și se reflectă, individual și original, unic și nerepetabil, toată această lume înconjurătoare care, dislocată din lumea spațiului mobil, nu curge uniform și fără sens pe linia de succesiune a timpului, ci se *dirijează* pe el în vederea împlinirii unor anumite valori, unor anumite misiuni, unor anumite *scopuri*.

Noțiunea de scop este evident din aceeași regiune și din aceeași substanță ca și cea de valoare în genere. Și, totuși, ambele noțiuni nu se identifică întrutotul și nici nu se juxtapun. Noțiunea de scop, spre deosebire de cea de valoare, în genere, poartă în sine elementul de valoare dirijată, de valoare îndreptată spre o anumită țintă, de valoare încadrată într-un *anumit plan*. Această dirijare, această planificare și ierarhizare a valorilor implică în sine o voință și o inteligență de la care aceste valori emană și către care ele se îndreaptă, fie spre om, sau subiect, ca *îndeplinire*, fie spre Dumnezeu, sursa lor de formare, ca *împlinire* sau *desăvârșire*. Valorile apar, astfel, în istorie ca scopuri, adică valori *personale*

și *planificate*, ierarhizate și absolutizate și, mai presus de toate, ca entități sanctificate și divinizate. Tot atât ca și valorile în genere, dar mai mult și mai imperativ decât ele, scopurile impun și implică ideea de Dumnezeu de la care emană și la care se întorc; și numai astfel timpul istoriei, spre deosebire de timpul mecanic, își capătă o *săgeată de direcție* [vector – n.n.], o țintă finală către care se mișcă: voința și ființa divină. Această dirijare a acțiunilor noastre după voința divină ca spre ultima-i țintă se numește în istorie, ca și în teologie: *Providență divină* sau *Pronie*. Această noțiune de esență teologică și metafizică nu este străină istoriei, pronia nefiind altceva decât istoria privită sub scopurile ei ultime, care scopuri duc, toate, către sursa lor de pornire, spre Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu stă astfel pe *prima și ultima pagină a istoriei*.

Puse și dirijate de Dumnezeu, scopurile nu sunt și nu pot fi realizate decât prin oameni și de către oameni, fiecare om fiind, în același timp, el însuși un scop în sine, adică având o finalitate proprie, dar și un purtător de scopuri și un împlinitor al acestor scopuri, deci obiect al unei finalități externe, al finalității universale. Iar istoria nu este altceva decât această continuă realizare de scopuri și valori care, trăite de fiecare din noi, de toți câți au fost înaintea noastră și de toți câți vor fi după noi, realizează toată această lume a culturii care e, în ultima instanță, obiectul istoriei.

Purtător de valori-scopuri și scop al propriei sale existențe, el însuși, omul trebuie să îndeplinească atât propria sa menire, propriul său scop, cât și scopurile generale ale lumii, cărora el are a se supune, integrând propria sa menire, menirii generale a universului. Această trăire și realizare a propriului său scop, ca și angrenarea acestui scop finalității



universale, alcătuiesc ceea ce se numește *destin* – și sub acest aspect istoria nu este altceva decât *realizare de destine*.

Destinul nu este dar un cuvânt fără sens, „un strigoi al trecutului” și o spaimă pentru omul de știință pozitivă,<sup>353</sup> o noțiune care aparține mitologiei și cu care nu se împacă nici într-un fel istoria, cum se afirmă și de unii dintre istorici, dar mai ales de atâția dintre ne-istorici. Ci destinul, înțeles ca

<sup>353</sup> „Cuvântul destin să nu ne sperie”, scrie Rădulescu-Motru, care ține să dea o actualizare noțiunii de destin în vocabularul său de filosofie. „Revenind la întrebuintarea lui, nu înseamnă că prin aceasta am declarat știința modernă falimentară” – continuă el în „Timp și Destin”, p. 185. „Întrebuintarea cuvântului destin nu atrage după sine revenirea la misticism și la starea de amortire, care au fost demult îngropate în cimitirul filosofiei. Întrebuintarea cuvântului atrage după sine o singură îndatorire: aceea de a cerceta din nou problema prevederii în lumea viețuitoarelor și a-i da o soluție mulțumitoare pentru rațiune”. A reduce, însă, înțelesul destinului la capitolul *prevederi* în lumea viețuitoarelor (!) e prea puțin, credem noi, după cum încercarea de a i se da o soluție mulțumitoare pentru rațiune e prea mult, din chiar punctul de vedere al filosofului român, din care am dat acest citat. Ce este destinul nu se deslușește, însă, nici din ceea ce spune dânsul că ar fi, nici din ceea ce ne spun alții dintre cei pe care-i citează dânsul, fie dintre antici, fie dintre moderni. Pentru cei vechi, destinul era egal cu *fatalitatea* – adică oarba necesitate căreia îi era supusă lumea și toată făptura, zeii ca și oamenii; și care e cu totul altceva decât ceea ce înțelegem astăzi, în era creștină, sub destin. După cum destinul nu este nici „*profetism*”, care e un capitol cu totul aparte, care nu are de-a face cu destinul decât doar dacă ne gândim că profeților le putea fi îngăduită și cunoașterea destinelor. După cum destinul nu este nici acea irumpere capricioasă din sfera adâncului irațional prin care se creează exemplarele de lux ale supraomului și prin care omenirea se regenerează, după părerea lui *Friedrich Nietzsche*. Mai apropiată de felul cum înțelegem noi ideea de destin și de cum se prezintă ea în istorie pare să fie concepția lui *Oswald Spengler*, pentru care fiecare popor, avându-și un suflet propriu și o cultură proprie, își găsește în propria sa cultură și propriul său destin, acesta nefiind altceva decât conformarea cu propriul său geniu, cu propria sa menire sau propria sa finalitate. Insuficiența concepției spengleriene, ca și a tuturor concepțiilor moderne, care

dirijarea insului, fie spre propria sa finalitate, fie spre angrenarea în cadrul finalității universale, alcătuiește însuși scopul și miezul istoriei.<sup>354</sup> Și, dat fiind că, alături de destinele personale ale fiecărui ins în parte, sunt și destine universale care depășesc inșii, dar cărora inșii urmează să se supună, firele istoriei ne poartă între destinele personale și destinele universale – și unele și altele alcătuind canavaua pe care se țese realitatea istoriei.

Evident, realizarea totală a acestor destine, desăvârșirea lor, fie pe linia insului, fie pe aceea a universului, depășesc cadrul istoriei – deși nu și pe cea a lumii<sup>355</sup> – și intră în cadrul

încep din ce în ce mai frecvent să se ocupe de destin, stă în primul rând în faptul că ele elimină din ideea lor de destin pe aceea de *divin*. Or, fără ideea de divin, noțiunea de destin e ceva fără înțeles, după cum fără înțeles e ideea de valoare și scop de care e strâns legată noțiunea de sacru, de divin. Deci nu e o „nenorocire” că noile teorii operează cu ideea de divin, sau de transcendent, cum crede C. Rădulescu-Motru, ci nenorocirea este că aceste teorii lucrează prea puțin cu aceste idei și mai ales că nu lucrează cu ele în sens creștin, singurul sens sub care istoria și-a afirmat în lume propriul său destin.

<sup>354</sup> „Finalitate și adaptare la finalitate” nu trebuie concepute aici în înțelesul *static* pe care-l au în ordinea naturii, ci în cel *dinamic*, de liberă și încontinuu ascensiune și valorificare, pe care aceste noțiuni îl au în desfășurarea istorică.

<sup>355</sup> Ideea de desăvârșire și mântuirea nefiind realizabile în cadrul istoriei, nu sunt realizabile nici în cel al lumii – a fost susținut la noi de *Nae Ionescu*, într-o dispută avută cu publicistul *Radu S. Dragnea*, în legătură cu raportul dintre ecumenicitatea bisericii și particularitatea națiunii. Dragnea afirmase în ziarul „Buna Vestire” că aderarea la națiune ar fi o piedică la mântuire, întrucât ea este o cădere de la universalitatea creștină, care singură asigură mântuirea. Mântuirea nu e posibilă deci decât prin depășirea granițelor confesionale și implicit a celor naționale, conchidea Dragnea. Contra acestor păreri greșite ale lui Dragnea, *Nae Ionescu* făcea prin revista „Predania”, nr. 8-9 din 1937, justa remarcă, că odată ce apartenența la națiune e un dar firesc din partea Creatorului, această apartenență nu poate constitui o piedică la mântuire, căci aceasta înseamnă că însuși Creatorul ne-ar con-



religiei. Ajungerea, împlinirea totală a scopului fiecărui ins se numește desăvârșire, *sfințenie, mântuire* și ea aparține religiei. După cum tot religiei îi aparține și desăvârșita conformare cu scopurile finale ale universului, care se inserează în capitolul *Providenței*.

Și dacă firele acestei desăvârșiri scapă istoriei, *mersul spre ea*, realizarea ei temporală, relativă, privește și constituie scopul și obiectul istoriei.

damna la păcătuire, făcându-ne nedemni de mântuire, după o altă remarcă a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, care intervenise în această discuție. Dar Nae Ionescu, apărând firescul națiunii, afirmă totuși că națiune ca realitate istorică „e un act de după făptuirea păcatului originar, fiindcă istoria însăși începe odată cu această cădere și e o consecință a acesteia”. Urmarea acestei afirmații ar fi însă că nici noi nu ne putem mântui în istorie, adică în lume, ci prin ieșirea din ea, dincolo de veac, prin ieșirea din istorie. Adică numai în viața viitoare. Această afirmație a subtilului cugetător creștin care a fost Nae Ionescu, rămasă nedeslușită, prin suspendarea discuției începute, cuprinde în sine o gravă nedumerire, care poate fi și o gravă eroare. Dacă dânsul înțelege prin ieșirea din istorie, intrarea în împărăția de grație a religiei, spre a se obține mântuirea, este pe linia justei cugetări creștine. Dacă însă prin ieșirea din istorie dânsul înțelege și ieșirea din lumea aceasta, cu care și identifică istoria, atunci înseamnă că mântuirea nu este posibilă decât *dincolo de lume*, ceea ce nu mai este pe linia dreptei învățături creștine. Aceasta înseamnă anularea întregii învățături creștine a Mântuitorului, Care, sfărâmând păcatul originar, a făcut posibilă mântuirea noastră prin biserica Sa care aparține și lumii acesteia.

Întrucât însă la baza acestei afirmații a lui Nae Ionescu stătea influența lui Schelling, din care pare că se inspirase cugetătorul român, atunci gândul său conținea și eroarea schellingiană, că mântuirea nu e posibilă în lumea aceasta ci într-o altă lume, care e dincolo de istorie, istorie în care nu există mântuire. De aceea noi am afirmat și am precizat că ieșirea din istorie, la capitolul mântuirii sau al sfințeniei, înseamnă intrarea în domeniul de grație al religiei, al Bisericii, care, aceasta singură, poate da mântuirea. Că această mântuire se desăvârșește în această lume, în desăvârșita împărăție a grației divine, e altă fațetă a problemei. Fapt este că mântuirea e posibilă și în această lume, și numai pentru plenitudinea și desăvârșirea ei este necesară pășirea noastră în cealaltă lume.

Dar, întrucât aceste scopuri sunt date și prezente nu numai pentru fiecare ins în parte, ca proprie finalitate, ci și ca scopuri care, depășind indivizii, privesc finalitatea universală, căreia i se subordonează, adesea, cea individuală, în istorie contează nu numai ceea ce a realizat, ca valoare și scopuri, fiecare individ în parte pentru propria lui finalitate, ci ceea ce au realizat indivizii ca *grup*, subordonându-se aceluiași valori sau altora, cu finalitate mai îndepărtată, și alcătuind, astfel, unitățile care au o comunitate de scopuri sau de destin, care sunt *națiunile sau popoarele*. Astfel iau naștere în lumea istoriei comunitățile de persoane, sau națiunile, care alcătuiesc o unitate întrucât aderă sau întrucât le sunt destinate anumite scopuri comune, adică au o *comunitate de destin*. Căci popoarele nu au numai comunități biologice, comunități de rasă sau de sânge, cum se accentuează mai ales în ultima vreme, ci, în primul rând, comunități de scopuri, *comunități de destin*. Popoare de aceeași rasă și din același sânge, se ignoră adesea sau se urăsc până la distrugere, alteori, neajungând la conștiința unității lor decât atunci când ajung la conștiința destinului comun care le unește și prin care intră, propriu-zis, în istorie. Căci națiunile nu sunt, în esență și sub raport istoric, decât aceste grupe biologice ajunse la conștiința comunității lor de destin.<sup>356</sup>

<sup>356</sup> Căci nu comunitatea de rasă sau factorii somatici sunt aceia care determină o națiune. În orice caz, nu numai ei. Din punct de vedere biologic sau rasial nici nu există națiuni unitare, după cum nu există rase pure. Peste conștiința unei origini rasiiale comune, sau a comunității biologice, trebuie să se suprapună sau să se adauge conștiința unei *comunități de destin*, pentru a avea o națiune. A se vedea, mai pe larg asupra raportului dintre rasă, stat, națiune – I. Gh. Savin: „Creștinism și naționalism” – studiu publicat în revista „Fântâna Darurilor”, nr. 18 – 12 ani 1938/39 ca și broșura: „Ce este Ortodoxia” – București – Tipografia Cărților Bisericești, 1942.



Numai astfel se detașează din simpla masă biologică *națiunile* care creează istoria sau prin care se creează istoria. Căci om sau națiune nu sunt obiecte ale istoriei decât *în funcție de scop*, sau, ceea ce e tot una, *în funcție de voința divină sau de destin*.

Din masa uniformă și informă a naturii se detașează, sub unghi teleologic, lumea istoriei, lumea culturii. E lumea în care se reliefează și se califică marile personalități, lumea în care își găsesc și își afirmă menirea, mersul și înflorirea popoarele creatoare de cultură, popoarele creatoare și realizatoare de valori, popoarele conștiente de propriile lor destine, popoarele intrate în istorie și creatoare de istorie. Căci nu aglomerările de inși, masele de oameni, simplele agregate de indivizi, conduși de instincte biologice, cum sunt nevoia de a se hrăni, adăposti și înmulți, sunt acelea care creează națiunile și implicit istoria. Acestea creează doar *hoardele*, care au tulburat istoria, care „au făcut zgomot în ea”, dar n-au creat-o și nici n-au intrat în ea.

Numai privind din punct de vedere teleologic nu se poate înțelege rostul și menirea popoarelor în lume, suirea lor pe scena istoriei, înălțarea și căderea unora, apariția, durată ca și dispariția altora. Istoria nu este doar acel continuu vâlmășag de popoare, care se măcelăresc între ele, mâ-nate de necesitățile de hrană ale maselor, sau de poftele de cucerire ale tiranilor, popoare care apar brusc din bezna necunoscutului, ca să dispară tot atât de brusc în bezna uitării. Și apariția ca și dispariția unora dintre popoare, ca și înflorirea și decăderea altora, își au explicația numai sub acest imperiu teleologic al istoriei.

Popoarele nu sunt apariții întâmplătoare în timp, „conglomerate de indivizi, conduse de instinctele conservării și

exploatării”, după cum consideră materialismul istoric, sau „comunități etnice ajunse la conștiința guvernării”, cum afirmă recent un tratat de sociologie catolică,<sup>357</sup> deci formațiuni *întâmplătoare* și cu existență temporară; ci realități prevăzute în ordinea divină a lumii și cu *finalitate proprie*, această finalitate fiind aceea care le înscrie și le determină locul și timpul de apariție pe scena istoriei. Națiunile nu sunt for-

<sup>357</sup> Lemonyer, Tonneau et Trude: „Précis de Sociologie”, Paris, 1934, p. 226. De altfel Biserica Catolică nu evită a lua, în ultima vreme, atitudini direct ostile față de problema națiunii, cum face, între alții, scriitorul catolic Wilhelm Moack, într-un eseu publicat în revista „Hochland” și intitulat: „Christentum und Nation”, caietul III, 1932-1933. Pentru Wilhelm Moack națiunile nu sunt decât forme sălbatice peste care s-a altoit vița nobilă, care e viața creștină. În fructele pomului altoit nu se vădesc roadele buciului sălbatic, ci cele ale ramurii nobile. „Și – zice textual scriitorul catolic – întrucât creștinismul se interesează de acest fruct al veșniciei, nu este misiunea lui să mai întrețină, pe lângă cultura altoiului, și o cultură pitorească a pomilor sălbatici, nealtoiți. Din contră chiar, misiunea creștinismului e să acționeze în direcție opusă, oprind orice pom pădureț să-și mai producă fructele originare, silindu-l să producă numai fructe nobile, superioare”. Căci, continuă autorul acestei nefericit inspirate imagini – misiunea creștinismului este să transporte omenirea din starea de sălbăcie a naționalității naturale, în starea cea nobilă a seminției unice, întemeiată de Dumnezeu și aceasta, accentuază scriitorul catolic, nu trebuie văzută numai în sens simbolic, alegoric sau metaforic – ci cu totul realist, „Sub scutul creștinismului trebuie să se formeze o națiune unitară, care, în urma unei concepții comune de viață, să devină, în decursul veacurilor, și o *unitate biologică*”. Am citat aceste extravagante păreri, total anticreștine, ale scriitorului catolic, după lucrarea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae: „Ortodoxie și Românism”, capit. „Creștinism și națiune” – p. 46-47., mie fiindu-mi lucrarea lui Moack inaccesibilă. Din aceste citate, mai abundente și judicioase puse la punct în lucrarea Părintelui Stăniloae, se poate constata cât de stranie și anticreștină este atitudinea Bisericii Catolice față de problema națiunilor, față de care doar Ortodoxia are concepția cea dreaptă, așa după cum glăsuiesc Scripturile și nu interesele lumești, ale confesiunilor.



mațiuni artificiale, ci realități creaturale, fiind date, dacă nu în însăși ordinea creaturală a lumii, cel puțin în cea *grațială* a ei. În planul economiei divine, ele își au, desigur, o cu totul altă origine decât cea „încurcătură și amestecare a limbilor” de care ne amintește cunoscutul episod biblic al turnului Babel, care este doar redarea unui *moment* din dezvoltarea omenirii și nu chiar începutul națiunilor, ca să nu ne mai referim la diferitele teorii sociologice care, trecând de la hoardă, prin clan, fratrie și trib, cred că pot să ne explice felul de formare și apariție al națiunilor în lume.

Odată cu crearea primei perechi de oameni a fost întemeiată nu numai familia, ci și națiunea, și una și alta nefiind decât urmarea firească a înmulțirii oamenilor. Prin același act al creației prin care a fost întemeiată familia, au fost întemeiate și întrevăzute și națiunile, care nu sunt numaidecât rezultatele unor promiscuități dintre grupe, ale unor rivalități dintre clanuri sau ale unor războaie dintre triburi, unele fiind supuse și absorbite de către altele,<sup>358</sup> ci mai degrabă comunitatea dintre familiile care aveau aceeași zei, deci și aceleași

<sup>358</sup> Vechile teorii ale istoricilor raionaliști și ale sociologilor pozitiviști, conform cărora procesul de formare al națiunilor ar fi trecut de la forma de promiscuitate a hoardelor la cea a mariajului pe grupe, întâi, după cunoscuta teză a lui L. H. Morgan și la cea de separare a clanurilor totemice, pe urmă, după James Frazer și apoi, prin contopirea totemurilor și universalizarea acestora, spre triburi și popoare, după teoria lui Emile Durckheim, a fost cu totul răsturnată și infirmată de noile teorii ale istoricilor și etnologilor în special, care, ca Wilhelm Schmidt în „Ursprung der Gottesidee” și Fr. Graebner în „Das Weltbild der Primitiven” au făcut dovada strălucită atât a priorității și primordialității familiei monoteiste și monogame, cât și a extinderii și trecerii marii familii patriarhale spre forma de comunitate a popoarelor. Așa că acestea își pot legitima și o altă existență și o altă origine decât pe aceea a trecerii de la presupusa formă naturală de hoardă la cea artificială și convențională de popor sau națiune.

destine. Sau, mai bine zis, aveau aceiași zei, tocmai fiindcă aveau aceleași destine, adică aceleași scopuri de îndeplinit în lume.<sup>359</sup>

Astfel privite și înțelese națiunile, ele au fost prevăzute, ca realități virtuale sau ca prototipuri ideale chiar de la început, odată cu crearea omului, sau, dacă se vrea, odată cu ieșirea lui din starea edenică, care coincide, astfel, cu intrarea omului pe scena istorică.<sup>360</sup> Aceasta e teza concepției creștine, care afirmă o primă stare de perfecție edenică, căreia i-a urmat o stare de cădere și ispășire și apoi una de ridicare și purificare, proces care formează tot sensul și rațiunea de a fi a culturii și istoriei umane. Aceasta nu e întotdeauna și părerea științelor pozitive, care nu cunosc o astfel

<sup>359</sup> În privința covârșitorului rol al zeilor în constituirea și dezvoltarea vieții de familie, ca și a rolului acestora – zei și familie – în formarea și dezvoltarea „gintilor”, „cetăților” și neamurilor, a se vedea interesantul studiu, mereu nou și plin de atâta adevăr, al lui Fustel de Coulanges: „La cité antique”.

<sup>360</sup> „Intrarea omului în istorie”, conștiința participării lui la marele proces de desfășurare teleologică a lumii care începe odată cu căderea lui din starea de fericire edenică, nu coincide întru totul cu începutul istoriei. Istoria începe, de fapt, din clipa în care omul, odată creat, a intrat pe linia de succesiune a timpului, căci, în paradis fiind, și pentru om „a fost seară și a fost dimineață”, zilele începându-și și urmându-și cursul din chiar prima zi a creației, când, după textul Genezei „a fost seară și a fost dimineață – zi una”. Părerea că istoria a început pentru om din clipa căderii a fost susținută, între alții, de Schelling, întrucât, după filosoful german, din această clipă, și chiar prin acest act, începe conștiința de sine a omului, care e și conștiința propriei sale valori – identică conștiinței istorice – care nu e altceva decât „diferențierea conștiinței umane din absolutul indiferent al conștiinței divine”, această diferențiere constituind chiar înțelesul real al păcatului originar – adică al gustării din pomul cunoașterii binelui și a răului, de care ne vorbește Scriptura. Părerea aceasta Schelling o împrumutase – se pare – de la marele mistic german Iacob Böhme și i s-a alăturat, la noi, Nae Ionescu, care, după cum am văzut, alinia „căderea în păcat” cu „căderea în istorie”.



de stare de perfecție spirituală a omului, ci una de treptată evoluție de la starea de animalitate până la cea de hominitate, și pentru care istoria are alte începuturi și o cu totul altă semnificație decât cea a concepției creștine.

Starea de pură natură a omului, presupusă de evoluționismul istoric, ca și de evoluționismul mecanic, este o simplă ipoteză însă. O foarte șubredă ipoteză, care, foarte puțin probabilă din punct de vedere științific, e total inacceptabilă din punct de vedere istoric. Concepția evoluționistă-naturalistă este total antiistorică și, pe baza ei, nu s-ar putea ajunge în nici un chip la „descoperirea” istoriei sau la intrarea lumii în istorie, după cum cu foarte multă justete remarcă aceasta Berdiaev.<sup>361</sup> Lipsa valorilor și a scopurilor, care nu sunt posibile ca valori impersonale și universale decât desfăcute din faldurile creației și nu apărute din frământările materiei, face istoria imposibilă, sau, în orice caz, apariția ei foarte târzie și prezența și obiectivitatea ei foarte factice și precare. Căci nu din forme și suprastructură sau din vagi formule transcendente s-a născut, trăiește și stăpânește istoria. Originile și drepturile ei sunt de la creație și de esență divină, sau nu sunt nici într-un fel.

Numai în concepția creștină a unei lumi create, având un scop ultim și o finalitate proprie, care să domine spiritul și materia, este posibilă toată acea dramatică desfășurare de acte libere și creații voluntare, care creează istoria și cultura și care ridică pe om dincolo de animale și popoarele dincolo de turmă.

Apariția târzie și succesivă a popoarelor pe scena lumii nu constituie numaidecât o infirmare a tezei noastre referi-

toare la originea divină, creaturală, a națiunilor. Căci nu tot ceea ce a creat Dumnezeu dintru început „cu cuvântul” a și apărut deodată „în concreto”. Aceasta nu s-a întâmplat nici măcar în ordinea naturii, cu atât mai puțin deci în ordinea istoriei, unde apariția în timp și sub formă de succesiune constituie o notă caracteristică și este de la sine înțeleasă.<sup>362</sup> Pe linia timpului națiunile au apărut atunci când fiecareia dintre ele le-a venit „plinirea vremilor”, iar la conștiința menirii lor, deci la conștiința istorică, au ajuns acelea dintre ele care s-au ridicat și s-au transfigurat prin marea lumină care s-a aprins la marea „plinire a vremilor”, care a fost apariția creștinismului.

Ceea ce nu înseamnă că istoria a fost creată sau descoperită de creștinism. Istoria există odată cu omenirea, aliniată fiind naturii; și istorie s-a făcut și s-a trăit și înainte de era creștină. Creștinismul i-a descoperit însă sensul și i-a dat întregul prestigiu. De aceea creștinismul a impregnat popoa-

<sup>362</sup> Dumnezeu n-a creat doar „în concreto”, toate exemplarele individuale ale fiecărei „specii”, ale fiecărui „soi” de plante sau viețuitoare, despre care El „a zis și s-a făcut”. Ci a creat ideea, soiul, tipul, „specia” – cum zicem noi astăzi, – după care, apoi, s-au orânduit și s-au zămislit exemplarele concrete în toată mulțimea și varietatea lor; care n-au fost absolut toate aceleași dintru început, ci cu variații în timp și în structură, unele apărând mai curând, altele mai târziu, unele fiind mai simple, altele mai complexe, unele viețuind o perioadă de timp, pentru ca să dispară după ce și-au împlinit menirea și făcând loc altora care, existând dintru început și în același prototip ca idee, apăreau „în concreto” abia acum, îndeplinind însă același gând și executând același plan, care a fost de la începutul creației. La fel stau lucrurile și în domeniul istoriei, și mai ales acolo, unde timpul, fiind factorul constitutiv, apariția în el, și deci succesiv, a oamenilor ca și a popoarelor, apare de la sine înțeleasă. Această succesiune în apariție nu este însă, nici în lumea naturii și nici în lumea istoriei, identică cu ceea ce vor să ne spună teoriile evoluționiste cu care mai ales istoria este total inconciliabilă.

<sup>361</sup> N. Berdiaev: „Der Sinn der Geschichte”, p. 115-116.



relor o mai vie conștiință istorică, conștiință care a și făcut ca în perioada creștină să prevaleze concepția dinamică-teleologică, față de cea statico-mecanică, anterioară erei creștine și proprie, mai ales, lumii păgâne.<sup>363</sup> Eshatologia creștină, care ține privirile lumii „de aici” așintite asupra lumii „de dincolo”, deci asupra valorilor absolute, care sunt „bunuri netrecătoare” ale „Împărăției Cerurilor” nu este câtuși de puțin ostilă vieții și nici nu înseamnă câtuși de puțin îndrumarea, mai mult încă, condamnarea lumii la o atitudine de pasivitate contemplativă, lipsită de orice acțiune și opusă deci dinamismului istoric. Ci ea constituie cel mai puternic reactiv și un imbold și urcuș către aceste valori supreme, valori ale perfecțiunii și creației în toate domeniile.<sup>364</sup> Această și explică puternica înflorire a artelor și științelor, ca și multipla îmbogățire a vieții sociale în genere, imediat după ivirea creștinismului, după o scurtă perioadă de aparentă in-

<sup>363</sup> Conștiința istorică n-a lipsit numai popoarelor păgâne, anterioare creștinismului, dar lipsește și popoarelor necreștine, ivite pe scena istoriei posterior apariției creștinismului. Cazul e caracteristic pentru popoarele musulmane, care sunt total lipsite de simțul și perspectiva istorică. Și aici nu e vorba de triburile de berberi sau beduini rătăcitori ai deșertului, ci de popoarele care au reprezentat o splendidă civilizație în timpurile erei creștine, ca arabii și în parte și turcii, și care, cu toată violența cu care au izbucnit în istoria lumii, ei înșiși au fost lipsiți de simțul istoric. De aceea au și dispărut după o scurtă strălucire, din perspectiva istoriei. Faptul se datorează fatalismului musulman, lipsit de dinamismul interior al libertății, singurul creator de valori culturale durabile. Fatalismul musulman a putut distruge, doar libertatea creștină a știut să creeze și s-a putut menține și dăinui. Și va dăinui atât cât va dăinui istoria însăși. Faptul acesta este valabil și pentru toate marile invazii barbare care s-au topit în lumea libertăților creștine și au dat noile popoare ale lumii.

<sup>364</sup> A se vedea asupra atitudinii pozitive și active a creștinismului față de viață, studiul meu: „Creștinismul și viața” din lucrarea mea: „Creștinismul și gândirea contemporană” – București, 1940, p. 42-62.

activitate, ocupată cu lichidarea trecutului sau cu încreștinarea acestui trecut.<sup>365</sup>

Creștinismul a însemnat și înseamnă doar permanenta luptă din partea omului de a-și câștiga prin libera sa voie ceea ce a avut și a pierdut tot prin libera sa voie, sau ceea ce, cu alți termeni, înseamnă că pentru creștinism aspirația și lupta pentru realizarea valorilor nu este o himeră, o auto-iluzionare și nici o dăruire de-a gata, printr-un act de fatalitate a acestor valori scontate sau chiar ignorate, cum era în religiile sau în filosofii antice. De aceea creștinismul este inconciliabil atât cu fatalismul religiilor păgâne, cât și cu predestinaționismul noilor sau vechilor ramuri rupte din trunchiul bisericii creștine; preștiința lui Dumnezeu, ca și Providența Divină, neconstituind vreun obstacol pentru exercitarea deplină a libertății din partea omului, fie prin viețuire, fie prin mântuire. Această exercitare a libertății în ajun-

<sup>365</sup> Încrimările și defăimările de care sunt pline tratatele de istorie, fie politică, fie a filosofiei, referitoare la perioada patristică ca și la cea a Evului Mediu, sunt tot pe atât de ofensatoare, pe cât sunt de injuste pentru această perioadă. De fapt, a fost una dintre cele mai bogate etape ale istoriei și cugetării umane. În ea s-a împlinit uriașul proces de transformare a lumii vechi în lumea nouă, care caracterizează perioada patristică și tot în ea s-a petrecut marele și clocotitorul proces de încreștinare și stabilizare, în cadrul noilor state naționale, ale marilor mase barbare atrase din străfundurile Asiei păgâne spre centrele de faimă ale celor două metropole creștine, Bizanțul și Roma. Când se vorbește de epoca de „întunecare” și de „barbarie” a Evului Mediu sau a primelor veacuri creștine se comite nu numai cea mai evidentă eroare, dar și cea mai grosolană ofensă, care se aduce nu numai istoriei, dar și adevărului. Asupra acestei chestiuni a se vedea, pe lângă bogata literatură apărută în apusul catolic, unde se duce o sistematic susținută luptă pentru înlăturarea acestei nedreptăți făcute bisericii și culturii creștine, care a format și a fecundat acest Ev Mediu – de citat, în special, lucrările lui *Etienne Gilson*, considerațiile făcute de subsemnatul în „Filosofia și Istoria ei” – București, p. 78-84.



gerea și împlinirea valorilor, care strălucesc sus, în împărăția Divinității, dar care trebuie îndeplinite și trăite aici, jos, în împărăția vieții, constituie cheia structurii istorice a creștinismului. Marea dramă a lumii, începută printr-un act de libertate, sau mai bine zis, printr-un abuz de libertate, în starea de Paradis a omului, și-a continuat firul și efectul prin toate acele eforturi ale omenirii de a regăsi și restabili, prin propriile sale puteri, acordul dintre libertatea umană și voința divină, acord care a existat cândva, în starea paradisiacă a omului. Toată această căutare, cu căderile și ridicările ei, cu dibuirile și creațiile ei, cu lucrările și aspirațiile ei, constituie *realitatea istorică*,<sup>366</sup> care e cu totul altceva decât tendința

<sup>366</sup> Problema începerii istoriei este amplu discutată și controversată atât în lumea filosofilor și istoricilor, cât și a teologilor. Pe scurt, noi am mai amintit de ea într-o notă subpaginală, în legătură cu formarea și apariția națiunilor. Spuneam acolo și repetăm aici că istoria lumii și deci și a omului nu începe odată cu căderea omului în păcat și ieșirea lui din starea edenică. Căci în stările de paradis ale omului a existat pentru el istoria, adică succesiunea timpului și raportarea la valorile divine ale naturii create, cele două note constitutive ale istoriei. Timpul și, deci, istoria, nu începe odată cu căderea omului în păcat, și nici nu e o consecință a acestei căderi în păcat. Timpul nu stă doar sub categoria răului, sau a păcatului, după justa observație a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, și nici nu e păcătos în sine. După cum, rău în sine nu este nici spațiul și nici materia care-l umple prin voia și actul creației divine. Judecând astfel, condamnăm și micșorăm creația însăși și ajungem la învățătura gnostică a răutății native a materiei, sau la cea maniheică, a celor două principii coeternale opuse și în luptă, al binelui și al răului, în însuși actul creației. Ceea ce evident nu mai este pe linia dreaptă a cosmogoniei creștine. Totuși un fapt este cert: căderea omului a deschis un nou capitol al istoriei, capitolul istoriei lui extraedenice, capitolul vieții lui pământene, trecut din starea de perfecțiune a creației în cea de perfectibilitate a grației, stare înlesnită și făgăduită de Dumnezeu omului chiar din clipa căderii, când i-a promis pe Mesia, Care-l va readuce la starea din care, prin propria voie și vină, căzuse. Începe starea *empirică* a istoriei, față de cea edenică a ei. Stare în care omul stătea sub categoria timpului, dar nu și sub categoria păcatului. Căci nu timpul este cel care s-a schimbat, păcă-

inconștientă spre organizare și spiritualizare a materiei, de care vorbesc sistemele evoluționiste.

Efort conștient și permanent pentru realizarea unor valori transcendente și universale în forme unice și personale, istoria își unește și-și încrucișează drumurile cu cele ale religiei, fără a se confunda, totuși, între ele. Părerea contrară a atâtoră dintre filosofi și chiar teologi e o eroare. Religia nu e identică istoriei, chiar când aceasta e concepută nu numai sub forma de succesiune a timpului, ci sub aceea de realizare a valorilor, cum facem și noi în acest studiu. Căci, spre deosebire de cele ale istoriei, valorile religiei – și, în primul rând, valoarea ei supremă, Dumnezeu – sunt *revelate*, pe

toșindu-se, corupându-se, ci omul și voia lui au fost acelea în care s-a produs schimbarea, căderea, coruperea. De aceea nu poate fi acceptată părerea lui Berdiaev, care afirmă că timpul, sub care stătea omul în Paradis, era de altă natură decât timpul de după cădere. Acest timp, crede Berdiaev, era timpul absolut, timpul perfect, timpul necorupt, timpul veșniciei, timp care există nu numai după crearea lumii văzute, ci și înainte de ea, în lumea nevăzută, spirituală și în însăși ființa lui Dumnezeu, fiindcă în ființa lui Dumnezeu, în Treime, se petrec procesele de naștere a Fiului și de purcedere a Duhului, care procese stau sub categoria timpului, deci sub stare de istorie. Evident însă, afirmă Berdiaev, această stare de istorie a Ființei Divine nu se aseamănă cu starea de istorie a omenirii, stare intervenită după căderea omului, stare păcătoasă și coruptă, imperfectă și decăzută ca și timpul în care ea se desfășoară și care e un timp decăzut și corupt, un timp stricat, desfigurat, păcătoșit și trecător. De timpul perfect și veșnic a beneficiat și omul cât a stat în Paradis, când putea să și nu moară, deoarece acest timp al Paradisului nu cuprindea în sine germenul distrugerii și al pieirii. El nu era afectat de imperfecțiunea materiei și nici de urmările păcatului. Lucrurile se schimbă însă odată cu căderea în păcat a omului, când el este scos din starea de perfecțiune a timpului absolut și aruncat în starea timpului empiric, în starea timpului corupt în care și începe starea de decădere, de durere, de îmbătrânire și de moarte a omului. Dar totodată și posibilitatea lui de ridicare, de înălțare și purificare, deci întreaga dramă din istoria omenirii de după cădere. Părerile acestea ale lui Berdiaev, deși sunt socotite de el ca fiind pe linia concepției creștine, sunt total contrare acestei concepții.



când cele ale istoriei sunt numai întrezărite, căutate, *postulate*. Punctul central al religiei îl formează noțiunea de *Dumnezeu*, de la care pornesc toate valorile și spre care converg toate realizările, până la cea mai înaltă dintre ele, singura specifică, de altfel, religiei, valoarea *sfințeniei*, a îndumnezeirii omului, fruct și al grației divine, nu numai al eforturilor omului. Punctul central al istoriei îl constituie, însă, *omul*,

În primul rând pentru că se aliniază starea de nemurire a omului cu starea de veșnicie a lui Dumnezeu, ceea ce constituie o gravă eroare și cu totul contrară datelor Scripturii. Starea de nemurire a omului în Paradis, – acel „*posse non mori*” – nu este identică veșniciei divine și nici nu provine din forma absolută a timpului, care domnea în Paradis, ci era dată ca o posibilitate în anumite condiții firii omenești, cum era și posibilitatea de a nu păcătui – *posse non peccare* – atâta timp cât se îndeplineau anumite condiții care depindeau, de altfel, exclusiv de om, de libertatea lui. Și prima condiție era conformarea întru totul poruncilor și voinței divine în această privință: „De pomul cunoștinței binelui și răului să nu vă atingeți, ca să nu muriți”. Deci posibilitatea de a muri sau a nu muri, dată firii omului, nu depindea de timp, ci de om, și, întrucât păcătuirea omului, care i-a adus moartea, n-a putut aduce nici o atingere a timpului, ea nici nu s-a datorat timpului, după cum nici nemurirea nu i se datora lui. De asemenea e cu totul impropriu să se vorbească despre „*proces* în timp”, fie acest timp socotit ca timp absolut, în persoana atemporală sau supratemporală a Ființei Divine. Veșnicia Divină nu este doar o formă temporală, ci una atemporală. Noțiunea de timp, care implică în sine succesiunea celor trei stadii, trecut, prezent și viitor, nu se poate aplica în nici un caz lui Dumnezeu. Care este prezență încontinuu, iar expresiile temporale aplicate ființei și activității divine sunt figuri antropomorfe și nu moduri care să convină Ființei Divine. De altfel, chiar această împărțire a timpului într-o formă absolută a lui și alta coruptă, păcătoasă a lui, expresie pe care o întâlnim foarte des în scrierea citată a lui Berdiaev, „*Sensul istoriei*”, este cu totul nefolositoare, ba chiar străină nomenclaturii filosofice. Dintre toate felurile de timp pe care și le-a putut imagina puterea de a discerne a rațiunii umane, timp sideral sau cosmic, timp astronomic, timp psihologic, istoric, lipsește acel timp absolut sau metafizic al lui Berdiaev. Chiar ideile sau substanțele, ca esențe metafizice, sunt cugetate ca fiind dincolo de categoria timpului, ale oricărei forme de timp, nu ale timpului relativ, fizic sau istoric. Noțiunea de timp absolut s-ar aplica cel mult

purtător al valorilor și realizator al lor, pe linia de succesiune a timpului și numai în limita puterilor lui naturale. Religia conține, deci, în plus față de istorie, pentru realizarea valorilor sau a scopurilor ei: *grația divină*, după cum conținea un plus și la cunoașterea lor: *revelația divină*. Grația și revelația, iar ca ținta finală a religiei: sfințenia, mântuirea constituie notele deosebitoare ale religiei față de istorie, care e lipsită

timpului astronomic sau matematic cu care operează mecanica newtoniană și care cred că nu are nici o legătură cu timpul absolut al filosofului rus. Știm însă care este motivul pentru care Berdiaev a apelat la postularea acestui timp absolut, acestui timp metafizic în conceptul istoriei. Berdiaev este de părere că firele pământene ale istoriei sunt țesute în ceruri și că fiecare dramă a istoriei pământene își are, ca în „*Faust*” al lui Goethe, „*prologul*” său în ceruri. Părere foarte justă și foarte temeinică, fără de care nici nu poate avea sens o istorie concepută teleologic sau teologic. Conform acestei concepții, popoarele își au prevăzută mai dinainte soarta lor în ceruri, iar fiecare popor își are de îndeplinit, pe linia menirii lui, scopurile lui, finalitatea lui. Am zice, chiar „*mesianitatea*” lui, dând acestui termen semnificația curentă de astăzi [e vorba despre doctrinele de la 1943 – n.n.] și nu cea unică și sacră din economia religioasă a lumii. Dar pentru aceasta nu e nevoie să introducem noțiunea temporalului în veșnicie, după cum, pentru a explica creația spațiului și a materiei, nu e nevoie să introducem spațiul sau materia în esența ființei divine, creatoarea lumii. Această trecere de pe un plan pe altul rămâne pentru noi o mare enigmă a creației. Ea e un fapt, însă, în ordinea istoriei, cum este un fapt și în lumea naturii, în care s-a trecut de la „*cuvânt*”, de la idee, de la prototip, la exemplarele concrete ale lumii văzute și trăite.

Am insistat asupra acestor păreri ale filosofului rus, păreri cuprinse mai ales în lucrarea lui: „*Der Sinn der Geschichte*”, având în vedere marea influență pe care cugetătorul rus o exercită, în timpul din urmă, asupra gândirii ortodoxe și nu numai asupra teologilor, care știu mai ușor să desfacă adevărul de eroare, dar mai ales asupra multora dintre cugetătorii laici, care se vor apropiați de cercul de gândire al ortodoxiei și care cred că sunt pe liniile acestora dacă îmbrățișează întrutotul părerile gânditorului rus, care, el însuși, se sokoate pe linia strictă a ortodoxiei, ceea ce nu e întotdeauna cazul. [Iată o observație care și-a pierdut valabilitatea; scrierile lui Berdiaev fiind scoase din prim-planul conștiinței ortodoxe prin lucrarea terorii comuniste și, apoi, prin apariția lucrărilor marilor teologi ruși, de calibrul lui V.Lossky. – n.n.]



de aceste daruri specifice. E drept că istoria le presupune și le și întrezărește. Ea însăși trăiește și se constituie ca o realitate proprie și aparte față de natură din prezența și transcendența acestor valori. Dar mijloacele de a și le impropria și realiza sunt altele decât cele ale religiei. Istoria rămâne o permanentă aspirație și suspinare pentru realizarea și conformarea cu aceste valori pe care-și amintește să le fi trăit cândva, într-o stare anterioară, mai fericită; și pe care năzuie să le retrăiască iarăși, cândva, în această lume devenită mai bună prin propriile ei urcușuri și eforturi.

E ceea ce înțelege Platon prin amintirea ce-o păstrăm din lumea absolută a ideilor, spre care de-a pururi se îndreaptă aspirațiile și visările noastre; e acea „nostalgie a Paradisului” după care suspină și spre care tinde toată făptura lumii și a noastră, ca să utilizăm caracterizarea atât de autentic ortodoxă și atât de justă, nu numai din punct de vedere estetic, dar și istoric, a lui Nichifor Crainic în extrem de interesanta-i lucrare cu acest titlu.<sup>367</sup>

Se va obiecta, însă, că, cu toată distincția făcută de noi, aici, între religie și istorie, aceasta din urmă apare prea strâns legată cu religia, până la confundarea cu ea. În funcție de valori, scopuri și supusă ideii de Dumnezeu, ca scop suprem, istoria nu apare decât ca o variantă a religiei. O variantă laică a ei, dar, totuși, tot un fel de religie. Concepția teleologică a istoriei nu este, în fond, decât o concepție teologică a ei, concepție de care istoria trebuie să se elibereze pentru a-și căpăta și independența și caracterul ei științific.

Obiecția aceasta este însă numai în aparență îndreptățită. Întâi, pentru că ideea de valoare – și cea de valoare su-

premă, Dumnezeu, în special – caracterizează toate științele normative,<sup>368</sup> cum sunt logica, etica și estetica, fără ca prin aceasta să li se anuleze independența și nici caracterul de științe. În al doilea rând, așa cum concepția teologică, valabilă și în câmpul științelor naturii, nu desființează caracterul „științific” al acestora, nu îl poate desființa nici pe cel al istoriei. E drept că elementul teleologic apare mai accentuat și mai evidențiat în domeniul istoric decât în cel al naturii, dar această accentuare nu merge până la confundarea teleologiei cu teologia și a istoriei cu religia. Religia trăiește din afirmarea unei singure valori, cea a sacrului, istoria din afirmarea tuturor valorilor, de aceea nici nu poate fi o confundare și nici o identificare între una și alta. Sfera istoriei este mult mai extinsă decât cea a religiei, iar scopul religiei este mai înalt și transcende pe cel al istoriei. Câmpul istoriei este deschis realizării tuturor valorilor, cel al religiei, trăirii uneia singure dintre ele: valoarea supremă, Dumnezeu. Mijloacele prin care se realizează multiplele valori în istorie sunt cele naturale ale omului, cele ale religiei sunt cele supranaturale ale lui Dumnezeu. De aceea istoria urmărește și realizează eroicul, adică omul în lupta pentru realizarea destinului; religia, sfîntenia, adică omul în deplină armonie cu destinul său și al lumii, cu Dumnezeu.

Cu toate aceste distincții, fapt cert este, însă, că istoria nu poate fi concepută în afară de Dumnezeu, valoarea supremă, care caută să se realizeze în lume. Singură această concepție teocentrică dă un sens, un scop, o finalitate simplei succesiuni a întâmplărilor. Acestea nu se mai rostogolesc în

<sup>368</sup> H. Münsterberg: „Die Philosophie der Werte”, capit. Die Einheitswerte, 1940.

<sup>367</sup> Nichifor Crainic: „Nostalgia Paradisului”, București, Cugetarea, 1940.



gol, tălăzuindu-se una după alta ca valurile neostoite ale oceanelor, ci se articulează într-un sistem, într-un plan, se subordonează unui scop, urmăresc o țintă, realizează o idee, o ordine, sau, într-un cuvânt, sunt ori devin *istorie*. De aceea, în istorie, mai mult decât în natură, ideea de Dumnezeu este activă și prezentă, intervenind, calificând și valorificând faptele și întâmplările. De aceea, simpla concepție *deistă* a Divinității nu este suficientă pentru istorie, întrucât tăgăduirea providenței este egală cu anularea istoriei. Nici chiar concepția *teistă*, pur și simplu, nu satisface deplin conceptul istoriei. Marea dramă a istoriei pământene, începută odată cu crearea omului și precipitată odată cu căderea lui din starea primitivității paradisiace și-a continuat firul până la plinirea vremii, care s-a împlinit prin venirea Mesiei; venire care constituie nu numai o culme a istoriei, dar și o *despicare* a ei în două: perioada lumii vechi și perioada lumii noi, perioada mesianității *făgăduite* și cea a mesianității *împlinite*, perioada de sub lege și perioada de sub har, perioada păgână și perioada creștină a lumii și istoriei. Apariția și prezența persoanei Mântuitorului în arena istoriei nu constituie, deci, o simplă dată, un eveniment proeminent alături sau asemeni altor evenimente tot atât de importante în merul istoriei; ci ea este un fenomen capital și *unic*, care a luminat și, într-o anumită măsură, a creat istoria, dezvelindu-i tainele și sensurile care, existente odată cu istoria însăși, abia acum apar în plină conștiință omenirii. Istoria de dinainte de Hristos este istoria învăluită în mistere, al căror sens nefiind deplin dezvăluit omenirii, omenirea nici nu era pătrunsă de conștiința istorică. De aceea popoarele anterioare creștinismului, deși trăiau istoria, erau străine de sensul ei, erau *aislorice*, după cum constată aceasta atâția dintre filosofi și is-

toricii pe care i-am citat. „Neistoricitatea” popoarelor și culturilor vechi coincide cu necreștinătatea lor, după cum, prin aceeași necreștinătate se explică neistoricitatea culturilor mai noi, posterioare creștinismului, cum este cazul popoarelor de origine musulmană, de care am amintit. [Totuși, ni se pare hazardat a se vorbi despre „neistoricitate” în cazul mesopotamienilor care au creat „Epopoea lui Ghilgameș”, a hitiților, a grecilor și romanilor. Nici în privința egiptenilor lucrurile nu-s foarte clare, deoarece se pare că prin mistere ei conservau o informație foarte veche și destul de istorică. Ceea ce pare a deosebi mentalitatea creștină de altele este înlocuirea timpului ciclic („eterna reîntoarcere”) cu cel liniar. Aici, într-adevăr, putem observa o altă manieră de a gândi istoria. – n.n.].

Afirmația că „venirea lui Hristos a luminat zărilor istoriei” are nu numai o adâncă semnificație teologică, ci și una *istorică*. Odată cu ivirea creștinismului se lămurește în sufletul omenirii și o mai vie conștiință istorică, așa că nu fără bun temei un Berdiaev,<sup>369</sup> ca și atâția dintre istorici, pun începutul istoriei odată cu acel al creștinismului, iar dintre filosofi, un Schelling<sup>370</sup> și Hegel,<sup>371</sup> un Windelband<sup>372</sup> și Rickert<sup>373</sup> sau Troeltsch<sup>374</sup> fac să coincidă ivirea perioadei creștine cu o nouă fază de dezvoltare a istoriei omenirii, așa-numita pe-

<sup>369</sup> Nicolai Berdiaev: „Der Sinn der Geschichte”, capit. Das Christentum und die Geschichte.

<sup>370</sup> Friedrich Wilhelm Schelling: „Die Philosophie der Offenbarung”.

<sup>371</sup> Georg Wilhelm Fr. Hegel: „Die Philosophie des Geistes”.

<sup>372</sup> Wilhelm Windelband: „Geschichte und Naturwissenschaft” – „Präludien”, B. II, p. 156.

<sup>373</sup> Heinrich Rickert: „Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung”.

<sup>374</sup> Ernst Troeltsch: „Die Absolutheit des Christentums” și „Moderne Geschichtsphilosophie” – în „Gesammelte Schriften”, B. II.



rioadă a Răscumpărării sau spiritualizării omenirii. Obişnuită împărţire în două a istoriei, piatra unghiulară despărţitoare fiind Hristos, nu-şi are numai un substrat teologic, ci şi unul profan şi strict istoric. În acest cadru concepută istoria, ea nu este numai *teocentrică*, ci şi *hristocentrică*. Fără Hristos, istoria este cufundată în întuneric; prin Hristos, ea intră în lumină. Liniile ei se iluminează şi se răsfrâng atât spre trecutul pe care-l descifrează în atâtea din enigmele lui, cât şi spre viitor, pe care-l străbate şi şi-l apropie în larga perspectivă a destinului lui. Sub nimbul divino-uman al lui Hristos, lumea anterioară creştinismului nu mai apare ca un vâl-măşag nearticulat de apariţii şi dispariţii de popoare, frământate de furia pustiitoare a războaielor purtate fără alt sens decât al voinei şi capriciilor conducătorilor, fie aceştia zei, semizeii sau tirani, după cum viitorul nu mai este acel vast ocean necunoscut lăsat pe seama întâmplării oarbe sau învăluit în amăgirea visurilor şi marasmul teoriilor şi ipotezelor. Istoria, ca şi religia, interesând destinul oamenilor, nu poate trăi fără certitudine. Şi tocmai această certitudine i-a dat-o Hristos, Cel ce S-a înălţat pe culmea istoriei, sau Cel ce a ridicat istoria pe culmea supremă a valorilor. De aceea, odată cu apariţia creştinismului, am avut şi acea izbucnire a unei vii conştiinţe istorice, care a făcut ca istoria însăşi să apară ca o creaţie specifică a creştinismului. Dacă, totuşi, creştinismul n-a creat istoria, el i-a dat larga semnificaţie şi importanţă pe care a luat-o ea odată cu ivirea lui în lume şi care, din motivele amintite de noi, nu fusese posibilă mai înainte. Elementul dinamic care a trezit şi a animat această conştiinţă, lărgind şi adâncind noua înţelegere a istoriei, este ceea ce s-a numit *mesianismul* în istorie.

Fireşte, termenul acesta este propriu numai în singura ipostază care-i revine, aceea a misiunii speciale date poporului iudeu de a păstra neştirbită conştiinţa adevărată despre Dumnezeu-Creatorul şi a naşte din sânul său pe *Mesia*, Dumnezeu-Răscumpărătorul. Această mesianitate dată sub forma de aşteptare şi făgăduinţă poporului iudeu s-a arătat deplină lumii creştine, pentru care venirea Mesiei nu mai era o făgăduinţă, ci o *realitate* îndeplinită – şi a cărei misiune nu mai era aceea de a menţine în lume ideea despre venirea Mesiei, ci de a răspândi şi a înfăptui marile adevăruri divine descoperite ei prin drama divino-umană a Mântuitorului. Deşi parţială şi nedeplină, ideea mesianică a fost aceea care a dat poporului iudeu acea conştiinţă trează a destinului său pe lume, făcându-l să se izoleze de toate celelalte popoare, trăindu-şi propria viaţă de „neam ales”, de neam cu o misiune unică şi specială pe lume. Această conştiinţă a *unicităţii* misiunii sale pe lume explică, pe de o parte, faptul că poporul iudeu este singurul în lumea veche care a şi avut un accentuat simţ istoric, adică a fost conştient de propria sa menire pe lume, după cum tot ea explică şi marea dramă a acestui popor, care constituie una dintre enigmele istoriei. Aşezat în *centrul* istoriei, în lumea veche, prin *conştiinţa* mesianităţii sale, ca şi prin această mesianitate însăşi, el se situează *în afară de istorie* din momentul când, această mesianitate fiind îndeplinită, el continuă a mai face din dânsa o realitate, o speranţă, o valoare istorică. Căci acesta este sensul şi singura explicaţie a istoriei acestui popor, hulit şi slăvit deopotrivă, şi a cărui înălţare şi cădere, îndelungata persistenţă de-a lungul veacurilor şi tragica împrăştiere de-a lungul pământului nu se pot înţelege şi explica decât în cadrul acestei mesianităţi, care hotărăşte, de



altfel, soarta tuturor popoarelor. Căci toate popoarele își au o *mesianitate* a lor în cadrul istoriei și numai în măsura în care ele se conformează acestei mesianități își și afirmă și își cuceresc sau își diminuează și își pierd locul și rolul în istorie.

În ceea ce privește poporul iudeu, istoria lui constituie una dintre cele mai strălucite dovezi, de fapt, ale teologiei istorice. O permanentă enigmă, dacă istoria este lipsită de finalitatea conducătoare a valorilor, o carte deschisă, din filele căreia se desprinde, luminoasă, puterea conducătoare a Proniei, dacă istoria este privită sub unghiul scopurilor și valorilor. Un popor mic, împărțit în triburi, adesea învrăjbite între ele, râvnit, încălcat, asaltat, cucerit și adesea deportat de toate popoarele înconjurătoare, el s-a menținut unitar de-a lungul veacurilor, înfruntând toate adversitățile și supraviețuind tuturor dezastrelor. Dintre toate popoarele lumii, popoare falthice și numeroase, admirabil organizate și cu mari forțe armate, cum au fost asirienii și babilonienii, perșii și egiptenii, grecii și romanii, fără a mai vorbi de mulțimea micilor popoare cu care iudeii erau în permanentă luptă și care toate s-au dus, au dispărut de pe arena istoriei, unora pierzându-li-se urma și numele, singur, micul și urâtul popor iudeu a rămas, supraviețuindu-le cu aceeași conștiință, cu aceeași organizare, dacă nu și pe același teritoriu și cu aceeași încăpățânată și nedomolită sete și putere de viață. Menținerea lui nu se datorează nici puterii sale armate, nici forței sale economice, pe atunci încă nedezvoltată, nici simpatiei neamurilor înconjurătoare, cu care era în permanentă luptă pentru existență, ci marii misiuni ce o avea de îndeplinit în istorie: nașterea Mesiei, la „plinirea vremii”. Atâta timp cât această „plinire” nu sosise, poporul iudeu nu trebuia să piară, nu putea să piară. Îndeplinită această misiune,

locul și rostul în istorie al poporului iudeu încetase, căci și existența lui ca popor ales se încheiase. De aceea, după venirea Mântuitorului, a și urmat prăbușirea și risipirea. Risipirea cea fără de întoarcere, spre locurile unde se înălțase templul care se ridicase sub semnul făgăduinței mesianice. De ar fi înțeles și ar fi acceptat sfârșitul acestei misiuni, primind realitatea noii revelații, făcute prin venirea Mântuitorului, neamul lui Israel s-ar fi contopit în universalitatea masei și conștiinței creștine, dând naștere poate, unui nou popor, altoit pe vechea tulpină a lui Israel, purificat și încreștinat. Prin una dintre acele taine ascunse ale providenței, însă, cea mai mare parte a poporului iudeu demult corupsese ideea mesianității universale, înlocuind-o cu una falsă și exclusivă a mesianității naționale. Și atunci a început noua tragedie a acestui popor, zvârlit în afara patriei și în afara istoriei, pribegind printre neamuri și purtând în mijlocul lor mesianismul lor deformat, ca și naționalismul lor exclusiv și satanizant. Însuși această dănuire printre neamurile creștine a acestei rămășițe iudaice, exilate și alienate, constituie o enigmă istorică explicabilă doar din perspectiva teologică hristocentrică. Semănând ură și secerând ură printre popoarele în mijlocul cărora trăiește și împotriva cărora de-a pururi și din instinct uneltește, dănuirea sa nu este explicabilă decât pentru expierea unei osânde și împlinirea unui blestem. Blestem pe care și l-au luat singuri asupra lor și asupra „urmașilor lor”, în marea lor rătăcire din clipa Răstignirii și care își urmează cursul și destinul de-a lungul istoriei. Blestem care nu-și va avea sfârșitul decât atunci când și pentru această „rămășiță” cuvântul Evangheliei va fi adevăr – și aceasta va fi spre sfârșitul veacurilor, cum spune Sfânta Evanghelie.



[Dumnezeu nu a declarat niciodată că va abandona poporul lui Israel sau că va denunța legământul făcut cu Abraham, deși – de-a lungul istoriei – i-a pedepsit adesea năprasnic pe evrei. Astăzi putem vedea pe viu purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de poporul Său: la 60 de ani după marea încercare a holocaustului – pe vremea căreia scria Savin – Israelul și-a recăpătat Țara Sfântă, iar membrii poporului evreu au un cuvânt foarte greu în conducerea lumii. De altminteri, precum bine știm din *Romani 11*, împietrirea lui Israel față de cuvântul lui Iisus Hristos este tot o parte a planului lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Miraculoasa supraviețuire și excepționala valoare creatoare a poporului evreu este un argument apologetic aproape perfect. – n.n.].

Vechea măreție mesianică ca și actuala tragedie a poporului iudeu constituie o dovadă strălucită a teleologiei în istorie, în care viața și activitatea popoarelor e în funcție de destinul care le e hărăzit și de menirea pe care o au de îndeplinit. Dar în același timp e și o dovadă că popoarele care au o atare misiune sau care își trădeză misiunea pe care o au de îndeplinit, sau nu sunt primite în istorie sau sunt scoase din rândurile ei. Viața pe care o duc este o viață precară, o viață larvară, fără conștiința menirii lor pe lume, menire pe care o îndeplinesc sau inconștient, sau în profitul altor neamuri conștiente de destinul lor. Istoria nu este doar o spectatoare pasivă sau un cadru gol prin care se strecoară neamurile pe linia uniformă și fără alte semnificații a timpului. În sânul ei, popoarele, ca și indivizii, au de îndeplinit un scop, o misiune, un destin. Neîndeplinirea acestui destin, sau abaterea de la el, este egală cu desființarea, decăderea sau chiar dispariția acelui popor.

După cum și îndeplinirea acestei misiuni poate duce la încetarea existenței unui popor, dacă nu i se încredințează o altă misiune, care să constituie rațiunea existenței lui mai departe. De astfel de exemple este plină istoria. Ce a însemnat marea răspândire a elenismului alexandrin și ce a însemnat însuși imperiul lui Alexandru cel Mare, cu lărgirea cadrului de răspândire a culturii elene, decât o anticipare și o pregătire a vastei stăpâniri romane, care, unind Vestul, cucerit de romani, cu Estul, stăpânit de urmașii lui Alexandru, a realizat cadrul geografic și politic propriu pentru universala răspândire a creștinismului? Și ce a însemnat căderea uriașului imperiu roman, încă atât de bine și unitar organizat juridic și atât de bine apărat militar, în fața inofensivului asalt creștin, sau a dezarticulatului atac al triburilor venite din Nord, sau a hoardelor asiatice venite din Răsărit? Tehnic și strict omenește privită problema, ea pare insolubilă. În cadrul teleologiei istorice însă, ea își găsește explicația: poporul roman, strâns legat de religia păgână, trebuia să dispară, după *ce-și îndeplinesc marea misiune* de a pregăti cadrul de răspândire a religiei creștine, ca și cel de apariție a noilor popoare, răsărite din vasta așezare a împărăției romane. Acest lucru l-au sesizat și accentuat din vreme istoricii și apologeții creștini, un Eusebiu al Cezareei, Tertulian sau Augustin, care știau că vechea lume romană trebuia să dispară pentru a se instaura noua lume și noua ordine creștină. Și ce a însemnat toată acea răscolire de popoare venite din străfundurile asiatice sau din înghețurile nordice, pentru a se contopi în ordinea romană ce dispărea pentru a reînvia în noua ordine și concepție creștină care începuse să stăpânească? Toate aceste fapte și evenimente ale istoriei, greu de explicat sau foarte aproximativ și arbitrar explicate sub



unghiul unui empirism istoric, străin de scopurile supreme urmărite și realizate în istorie, sunt pline de înțeles, dacă sunt privite din unghiul teleologiei istorice. Privind teleologic, lumea și istoria ei are un sens, o țintă, o finalitate, un scop, un plan, o ordine, o direcție. Lipsită de această finalitate, ea apare ca o rostogolire în beznă și haos. Toată truda și zbaterea ei se aseamănă neostoitei frământări a valurilor mării, fără răgaz, dar și fără vreun sens. În cazul acestor state, națiuni și instituții, opere de artă, fapte de cultură, acte de jertfă, n-ar fi decât simple închipuiri de o clipă sau de o generație, menite să dispară în beznă, cum au și apărut din ea.

Închegări ale potențialităților umane, ele apar cu o generație ca să dispară cu alta, altele luându-le locul sub schimbătoarea aripă a vremii. Și totuși noi trăim cu iluzia durabilității și chiar a *eternității* lor. Vorbim astfel de eternitatea patriei, de nemurirea faptelor eroice, de sfîntenia jertfelor, de eterna și divină frumusețe a operelor de artă, și totuși ezităm să privim istoria în singurul mod prin care ea pare și divină și eternă, acela al Proniei divine. Fără această ancorare la bordul divinității nu există istorie, sau dacă există ea este avizată să rămână în câmpul relativ al fenomenelor și nu să se înalțe spre absolutul valorilor. Absența valorilor ar însemna însă inexistența istoriei. Ceea ce pretindea a fi istorie este amintirea unui trecut fără viață sau anticiparea unui viitor plin de reverii și nesiguranță. Și dacă istoria vrea să fie mai mult decât atât, ea nu poate fi concepută decât prin teleologie, singura care-i dă și aureola eternității și prestigiul obiectivității.

Mai mult decât în lumea naturii deci, prezența lui Dumnezeu se face cunoscută și necesară în lumea istoriei. Căci nicăieri pașii Divinității nu sunt mai sonori decât în această

lume a istoriei, în care se joacă destinul fiecăruia dintre noi și al tuturor popoarelor lumii. De aceea istoria nu apare decât ca o permanentă revelație a lui Dumnezeu în lume. Dumnezeu Creatorul nu Și-a încetat orice activitate în lume odată cu zilele creației, ci El Și-o continuă neîntrerupt prin opera grației, care, trăită de lume și înregistrată de ea, constituie *istoria*.

Prezența lui Dumnezeu în lume, ca orânduitoare și conducătoare al destinelor oamenilor și popoarelor este marele adevăr pe care ni-l evidențiază istoria. Și dacă studiul naturii a dus la concluzia, atât de pregnant formulată de un Henri Bergson, că, după toate probabilitățile acest univers trebuie conceput mai degrabă ca o „cugetare în mers” decât ca o „mașină în funcțiune”, analiza istoriei ne duce la concluzia că acest Univers se prezintă nu numai ca o „cugetare în mers”, ci și ca o *voință în acțiune*.



## CAPITOLUL VI

*Istoricul argumentului teleologic*

*Vechimea argumentului teleologic - Utilizarea lui în filosofia greco-romană și prezența lui la autorii inspirați ai Vechiului și Noului Testament - Utilizarea lui de către scriitorii patristici și în scolastică și formulările ce i s-au dat - Antiteleologismul deistilor și hiperteleologismul teiștilor - Poziția argumentului teleologic în filosofia criticistă kantiană și noua lui înflorire în perioada idealistă, postkantiană - Poziția logică și valoarea teologică actuală a argumentului teleologic.*

Argumentul teleologic este cel mai vechi dintre argumentele formulate și utilizate pentru afirmarea și dovedirea existenței lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii. L-au utilizat gânditorii de dinaintea creștinismului și l-au utilizat și mai mult cei de după apariția creștinismului. Anaxagora din Klazomene (500-428 î.d.Hr.) este cel dintâi dintre filosofi elini care conchide la existența unei ființe raționale total separate de materie, ca principiu și cauză a ordinii și frumuseții din lume. În opoziție cu atomiștii, pe de o parte, și cu eleații, pe de altă parte, el afirmă imposibilitatea ca această lume, atât de frumoasă și armonios construită, să provină din materie și mișcările ei. „Lumea nu poate fi decât opera unei ființe ale cărei știință și putere se întind peste tot; opera unei ființe

cugetătoare, raționale și în același timp atotputernice și care nu poate fi amestecată nici într-un caz cu imperfecțiunile materiei”.<sup>375</sup> Acest principiu, această ființă este acel ouș, acea rațiune universală a lui Anaxagora, care apare astfel mai mult ca o ființă personală, bine distinctă de lume și de materie, decât ca un principiu impersonal difuzat și amestecat cu lumea și cu materia, cum țin să accentueze acei ce vor să vadă în Anaxagora mai mult un panteist decât un teist. Concepția teistă a rațiunii anaxagorice apare mult mai limpede din principiile care se degajează din fizica lui Anaxagora, în care această rațiune intervine ca principiu ordinator și director. Această rațiune „conducătoare și ordonatoare a lumii” este concepută de Anaxagora ca „simplă” – πλῶος – spre deosebire de materie, care e „compusă”; cu „nimic amestecată” și „de sine stătătoare”, „cea mai pură și mai curată dintre toate lucrurile”<sup>376</sup> și „necorporală”,<sup>377</sup> dându-i astfel toate atributele unei personalități pur spirituale și de sine stătătoare, chiar dacă gândul personificării acestei rațiuni nu este clar exprimat, sau pare a fi străin lui Anaxagora, după cum crede marele cercetător al vechii filosofii helene, *Eduard Zeller*.<sup>378</sup>

Dar, deja înainte de Anaxagora, *Xenofanes*, întemeietorul școlii eleate (565-473), vorbea despre un „Dumnezeu unic”, „întrutotul plin de puterea spiritului”,<sup>379</sup> „cu nimic asemănător muritorilor, nici ca făptură, nici ca gând”, „tot nu-

<sup>375</sup> *Eduard Zeller*, „Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie”, p.82.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p.82.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p.83.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p.83.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p.56.



mai ochi, numai urechi, numai cugetare” și care „fără vreun efort conduce totul cu cugetarea sa”, dar pe care el îl identifică lumii înseși, după cunoscuta lui formulă: *ο ἐν τούτῳ καὶ παν*,<sup>380</sup> rămasă drept lozincă a panteismului, care de aici își și trage originea.

Dar de acest gând al unei Divinități atoateordonatoare și diriguitoare sunt adânc stăpâniți Socrate, Platon și, mai ales, cel mai mare adept al finalismului din toate timpurile – cum îl numea Hegel – Aristotel care, prin cunoscuta-i formulă „*omne agit pro finem*”, pune, de fapt, bazele formulării logice a argumentării teleologice. Astfel, după Platon, în „*Phaedru*” și după Xenofan în „*Memorabilia*”, dezvoltând proba dovedirii existenței lui Dumnezeu prin cauze finale prezente în lume și în toate organismele, Socrate insistă, în special, asupra armonicei înlănțuirii ale diferitelor organe din corpul omenesc, înlănțuire în care el vede o minunată potrivire a mijloacelor către scopuri. Combătând părerea atomiștilor, el afirmă că această înlănțuire nu se datorează necesității, ci puterii binefăcătoare a Divinității, care-și arată astfel bunăvoința sa față de oameni și lume. În „*De legibus*”, Platon afirmă hotărât că Dumnezeu a ordonat totul în vederea atingerii celei mai mari perfecțiuni în lume, scopul lumii în genere fiind atingerea și realizarea binelui.<sup>381</sup> Dar, mai mult decât toți, Aristotel utilizează la maximum principiul teleologiei. Totul în lume este făcut după un plan anumit și în vederea unui scop anumit. Nimic nu e fără scop în natură sau la Dumnezeu: *θεος καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. Chiar dacă rămâne un loc și pentru jocul liber al întâmplărilor, o

*αὐτόματον*, și în care se pare că activează întâmplarea, hazardul, *τύχη*, totuși jocul aici e destul de limitat, căci, chiar dacă scopul pare a fi absent, el ar fi putut, totuși, într-o formă oarecare, să fie prezent, cum ar fi cazul cu găsierea unei comori într-un ogor cultivat, cum exemplifică Aristotel. Totul în natură, zice marele Stagirit, începând de la cele mai de jos și urcând până în regiunea eterului, care se întinde de la stelele fixe și până la lună, formând regiunea supralunară, totul e minunat, plin de scop, făcut după un plan; totul e plin de frumusețe și de Dumnezeiesc.<sup>382</sup>

Această ordine și funcție a lumii provine și presupune un ordonator din afară de lume, fiindcă, după propria expresie a lui Aristotel, „lumea își are principiul său ordonator în Dumnezeu. Nu în felul în care ordinea este în armată, ca formă immanentă, ci în sensul că această ordine este deasupra lumii, ca un comandant deasupra armatei”.<sup>383</sup>

Pe urmele lui Aristotel și Platon, stoicii, ca și neoplatonicii, sunt cei mai înfocați partizani ai finalismului și teleologismului în natură și – cu toată concepția panteistă a unora și cea emanationistă a altora – și unii și alții au utilizat teleologia din lume drept una dintre cele mai curente și mai puternice dovezi pentru afirmarea lui Dumnezeu ca putere creatoare și directoare în lume. Această trăsătură teleologică este atât de adânc impregnată cugetării filosofice vechi, încât chiar în timpurile mai târzii, în preajma venirii creștinismului, când marile curente originale ale filosofiei elene intraseră în plină disoluție, iar locul lor îl luaseră atomismul, scepticismul și eclecticismul care-și disputau prioritatea în

<sup>380</sup> Ibidem, p.57.

<sup>381</sup> Garrigou-Lagrange: „Dieu, son existence et sa nature”, pp.315-316.

<sup>382</sup> *Überweg-Heinze: „Geschichte der Philosophie”, B.I. pp.223-224.*

<sup>383</sup> Ibidem, p.220.



lumea romană, din rândul acestora din urmă un *Marcus Tullius Cicero* (106-43 î.d. Hr.) lansase faimoasa-i replică vizând pe toți mecaniciștii și antifinaliștii de atunci, că mai degrabă își poate închipui că *Iliada* și *Odissea* au putut ieși din întâmplătoare reunire a literelor alfabetului decât că ordinea și armonia din lume ar fi ieșit din jocul forțelor oarbe ale naturii.

Precedând cu mult cugetarea greacă și în totală independență față de ea, Sf. Scriptură a Vechiului ca și cea a Noului Testament ni se prezintă ca un permanent imn închinat frumuseții și armoniei divine din lume, încât argumentul teleologic și-a căpătat și denumirea de *argumentul biblic*. Armonia și ordinea din lume au constituit și pentru Părinții și scriitorii bisericești din prima perioadă creștină o puternică motivare și un larg câmp de utilizare a mijloacelor raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu și a permanenței Lui prezente în lume. E drept că primii scriitori creștini nu s-au ocupat în special de problema existenței lui Dumnezeu. Pentru Apologeți, mai cu seamă, problema capitală era persoana lui Hristos, a Logosului, atât în raport cu lumea, cât și cu Sf. Treime. Existența lui Dumnezeu era socotită drept cu anticipație dată și de la sine înțeleasă. Ea face parte, totuși, din preocupările lui Iustin, ca și ale lui Minucius Felix, ale lui Tertulian, Lactanțiu, ca și ale lui Ciprian, pentru ca să capete vasta amploare din scrierile lui Eusebiu al Cezareii, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz, ale lui Grigore de Nyssa sau ale Fericitului Augustin.

*Minucius Felix*<sup>384</sup> se ocupă în prima parte a frumosului său dialog *Octavius* cu probele raționale pentru dovedirea

existenței lui Dumnezeu, existență apărută de el contra păgânului Caecilius Natalis, sceptic evhemerist, pe care el îl și convertește la creștinism. Opunând argumentele sale raționale celor aduse de Caecilius, Octavius, recte Minucius Felix, dovedește întâi că Dumnezeu este cognoscibil, că omul, prin însăși factura sa, cu mersul drept și fața spre cer, are misiunea și posibilitatea de a cunoaște pe Dumnezeu din privirea cerului și a soarelui care luminează din cer ochiul și pământul așa cum Dumnezeu ne luminează mintea și sufletul.<sup>385</sup> Redăm din dialogul lui Minucius Felix următorul pasaj care constituie atât fundamentul logic cât și elementele constitutive ale argumentului teleologic: „Oamenii care socotesc că acest univers admirabil întocmit nu este zidit de rațiunea Dumnezeiască, ci s-a format din anumite părți unite între ele fără nici un scop, mi se pare că n-au nici minte, nici cugetare și nici ochi. Într-adevăr, dacă tu vei ridica privirea la cer și vei vedea cele ce se află sub dânsul și pe dânsul, poate oare să fie ceva mai clar și mai sigur decât adevărul că este o ființă cu rațiune supremă care pătrunde, mișcă, conservă și conduce toată natura? Privește cerul, cât de departe este întins! Ce mișcare iute se efectuează acolo! Privește-l noaptea, când este împodobit de stele, sau ziua, când strălucește de razele luminoase ale soarelui; și vei afla în ce echilibru admirabil și divin îl ține Supremul Ocârmuitor! Ia aminte cum de la mișcarea soarelui provine anul și cum luna, acum mărindu-se, acum micșorându-se, determi-

veacului al treilea. Vezi *Cicerone Iordăchescu*: „Istoria vechii literaturi creștine”, vol. I, p. 105.

<sup>385</sup> A se vedea ordinea și temeiurile argumentării din dialogul lui Minucius în scurtul rezumat al operei din „Istoria vechii literaturi creștine” lucrare a lui *Cicerone Iordăchescu*, vol. I, pp. 105-107.

<sup>384</sup> Timpul când a trăit Minucius Felix e controversat. Unii îl pun înaintea lui Tertulian, alții, printre care și Harnack, după, anume pe la finele



nă lunile... Toate acestea nu numai că n-au putut să vină, să se formeze și să urmeze în ordine fără artistul suprem, fără o rațiune desăvârșită, dar nici nu pot fi percepute, cercetate și înțelese fără cel mai mare efort de activitate din partea rațiunii... Când la intrarea într-o casă oarecare unde vezi gust, ordine, frumusețe, îndată te gândești că asemenea casă este condusă de un stăpân care este cu mult superior lucrurilor acestea, socotește acum că și în casa acestei lumi, când privești la cer și la pământ și găsești în ele îngrijire, ordine și lege, este un stăpân, Dumnezeu Domnul și Tatăl a tot ce există; și că El este mai presus de stele și de tot ceea ce există”.<sup>386</sup> Acest raționament, dat într-o formă și mai bogată, și mai variată, îl găsim la Atanasie cel Mare în „Cuvânt către elini” și la Grigorie de Nazians în „Omiliile” sale, din care am și citat pasajele caracteristice când am expus argumentul cosmologic,<sup>387</sup> după cum îl găsim și în „Hexameronul” lui Vasile cel Mare, al lui Grigorie de Nyssa, sau în cel al lui Ambrozio al Mediolanului, în care existența și bunătatea lui Dumnezeu, ca și atotputernicia Lui sunt scoase din frumusețea, ordinea și armonia lumii, prezente și evidente încă din zilele creației. Această existență nu rezultă însă numai din ordinea statică a naturii, ordine garantată și dominată de legile cârmuitoare ale materiei, ci din ordinea dinamică a lumii, adică din ordinea și succesiunea istorică a ei. Această lume are un curs propriu, condus de și după anumite scopuri, care tind să se realizeze în lume, scopuri dintre care unele s-au și realizat, iar altele urmează să se realizeze. Centrul acestei realizări este venirea Mântuito-

<sup>386</sup> „Octavius”, cap.17-18, versiune redată după Silvestru de Canev: „Dogmatica”, vol.I, pp.44-45, traducerea Silvestru, Episcopul Hușilor.

<sup>387</sup> A se vedea: „Istoricul argumentului cosmologic” din lucrarea de față.

rului și întemeierea bisericii creștine, în care unele scopuri ale istoriei s-au împlinit și altele urmează să se îplinească, atât în viitoarea dezvoltare a omenirii, sub egida bisericii creștine, iar altele se vor desăvârși în împărăția Duhului Sfânt, în Împărăția Cerurilor. E marea viziune teleologică istorică pe care ne-o înfățișează operele lui Eusebiu al Cezareei (265-340), „Preparatio evangelica” și „Demonstratio evangelica”; și „De Civitate Dei” a lui Augustin. Prima tinde a dovedi contra păgânilor semnificația, originalitatea, ca și superioritatea religiei iudeilor, ce a pregătit venirea Mântuitorului și deci ivirea creștinismului, a doua, contra iudeilor, superioritatea creștinismului și încetarea mesianismului iudeilor, căci în creștinism se împlinise „toată proorocirea cea mai demult”. Același gând, dar pe un plan mult mai vast, îl reia Augustin (354-430) în „De civitate Dei”, în care întreaga istorie a lumii este privită sub două planuri și sub două aspecte: unul, cetatea cerească – „Civitas Dei”, începută odată cu crearea lumii și care cuprinde pe îngerii buni și pe oamenii buni; și altul – „civitas terrena”, începută odată cu căderea îngerilor și care cuprinde pe îngerii căzuți și pe oamenii sortiți pieirii, „massa perditionis” și care cetăți își stau față în față, ca puterea răului contra puterii binelui. Maximum de realizare a cetății pământești îl reprezintă împărăția romană, care de aceea nici nu putea avea o durată eternă. Maximum de realizare a cetății cerești îl reprezintă lumea creștină, care este împărăția lui Dumnezeu asupra cetății pământești, triumful ei fiind triumful pe pământ și în ceruri și care se va termina prin triumful evangheliei, care va stăpâni până la sfârșit, peste tot pământul. Mâna și voia lui Dumnezeu se arată astfel conducătoarea destinelor lumii și tot ce se va întâmpla în lume și în istorie este



cu știrea Domnului și pentru împlinirea scopurilor puse și voite de El în lume.

Cu toată această largă viziune istorică teleologică a acestor scriitori bisericești, nu sub această formă s-a dezvoltat și s-a impus argumentarea teleologică. Ci sub cea a scopurilor, ordinii și armoniei din lumea fizică. Sfântul Ioan Damaschin sub această formă îl acceptă și îl redă în Dogmatica sa, din care a trecut apoi la scriitorii din scolastica răsăriteană sau apuseană, până când marele sistematizator al scolasticii apusene, Toma D'Aquino, îi dă formularea rămasă clasică, din cea de-a cincea cale a probelor sale aposteriorice, probă denumită de el: „ex gubernatione rerum”, de altfel cea mai scurtă și mai săracă, pare-se, dintre probele sale.

Cu toată parcimoniozitatea lui D'Aquino, proba teleologică își găsește totuși o foarte largă întrebuințare în cugetarea teologică și filosofică de după scolastică. În timp ce proba strict cosmologică, bazată pe începutul mișcării și pe originea lumii, intră într-o perioadă de declin în epoca Renașterii și a noii filosofii, proba teleologică își găsește numeroși și entuziaști adepți nu numai între teologii iluștrii, cum era un Fénelon, care-și întemeiază aproape numai pe ea faimosul „Tratat asupra existenței lui Dumnezeu”,<sup>388</sup> sau Bossuet, al cărui „Discours sur l'histoire universelle” nu este altceva decât o splendidă desfășurare a istoriei lumii sub ochiul și vrerea Divinității, în fața Căreia, după spusele unui comentator al operei lui Bossuet,<sup>389</sup> „toate popoarele sunt

aduse ca să-și mărturisească slăbiciunea în fața măreției lui Dumnezeu” și a cărei țință, după propria mărturisire a lui Bossuet, era de a arăta viitorului rege al Franței că religia a fost permanentă în lume și că de voința lui Dumnezeu a depins și depinde mersul istoriei și fericirea sau nefericirea popoarelor și a celor meniți să le guverneze,<sup>390</sup> dar și între gânditorii laici, oameni de știință pură sau de filosofie, care încep acea cunoscută dispută asupra existenței sau inexistenței teleologiei în natură, dispută care a durat întreg secolul XVII și în parte și al XVIII-lea, secole în care au înflorit marile sisteme de teologie naturală opuse teologiei revelației creștine – sisteme întemeiate tocmai pe prezența sau absența unei teleologii universale.

Începutul acestei dispute îl marchează mișcarea deistă din Anglia, având ca întemeietor pe *Herbert de Cherbury* (1581-1648), unul dintre cei trei mari „impostori” ai lumii, cum îl numea Christian Korholt, și continuată de *John Toland* (1670-1722), *Anthony Collins* (1676-1729) și cărorora li se adaugă, dintre filosofii epocii, *John Locke* (1632-1704) și *David Hume* (1714-1757).

Deismul susține existența unei singure religii adevărate, care este religia naturală, bazată pe principii morale, fără dogme revelate și întru totul conformă datelor rațiunii umane. Există o singură putere divină, Dumnezeu Creatorul, cum există și o singură revelație, cea naturală, a rațiunii, care singură duce la descoperirea adevărului. Nu există o grijă specială a Divinității față de om și față de lume, aceas-

<sup>388</sup> Fénelon – Archevêque de Cambrai – „Traité de l'existence et des attributs de Dieu”. Première partie: „Démonstrations de l'existence de Dieu, tiré du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme”.

<sup>389</sup> Saintmarc-Girardin: „Eloge de Bossuet”.

<sup>390</sup> Bossuet, évêque de Meaux, în „Dessein général de l'ouvrage”, cu care Bossuet își însoțește opera adresată moștenitorului regelui Franței, fiul lui Ludovic al XIV-lea.



ta conducându-se după legile ei naturale, date o dată pentru totdeauna, fără nici o intervenție din partea Divinității și fără vreo revelație specială din partea Ei. Creștinismul a fost la origine aceeași expresie a religiei naturale, căreia Biserica i-a adăugat un țesut de dogme și mistere, care trebuie înlăturate pentru a reveni la adevăratul lui fond, eliminând legenda din adevăr și separând adevărul de metaforă, cum ar fi în cazul operei și vieții întemeietorului lui, Iisus Hristos, care numai metaforic și ca model etic poate fi numit „Mântuitorul” lumii.

Că există o ordine și chiar o anumită armonie în lume, lucrul e probabil. Dar dacă există o astfel de armonie și ordine, ea nu poate constitui o dovadă valabilă pentru existența lui Dumnezeu. De asemenea, e greu de admis existența unei griji speciale a Ființei Divine, care s-ar manifesta în această ordine și armonie a lumii. Că există o providență divină, aceasta e posibil, dar ea este aceea care se manifestă prin legile generale imutabile puse de Dumnezeu în lume de la creație. Dar că ar exista și o providență specială, acordată de Dumnezeu unora și refuzată altora, aceasta e o cugetare nu numai total improbabilă, dar chiar impie și ofensatoare față de majestatea și justiția divină.<sup>391</sup> Astfel de convingeri,

<sup>391</sup> Jules Simon expune în lucrarea sa „La religion naturelle”, 1866, motivele aduse de dești și raționaliști contra providenței în genere, așa cum este ea concepută de religia creștină, și mai ales cele contra providenței speciale. Dumnezeu lucrează în lume prin legile ei generale și în noi prin puterile și luminile rațiunii, care sunt puse de Dânsul încă de la creație. Lucrând prin om nu se poate zice totuși că lumea se conduce de la sine, sau că istoria se conduce prin oameni fără știrea și participarea divină. Căci, făcându-ne pe noi, Dumnezeu și-a păstrat partea care-l revine. El a făcut cugetarea noastră și a măsurat forțele noastre. Prin aceasta El ține umanitatea și determină istoria... Rămâne deschisă totuși întrebarea: dacă Dumnezeu cunoaște

pe care le manifestă toți deștii, le găsim expuse și de David Hume în cunoscuta-i scriere: „Cercetări asupra intelectului omenesc” unde, într-un capitol special, rezervat providenței speciale și nemuririi, se ocupă de individualitatea probei teleologice dedusă de ordinea și armonia din lume.

Sub forma unui dialog, în care el se substituie lui Democrit, iar adversarul său, partizan al probei teleologice, poporul atenian, care acuză pe Democrit pentru ateismul său,

toate mișcările noastre și ale lumii, fără a coopera constant cu ele, nu intervine uneori în aceste evenimente, schimbând din iubire față de noi cursul legilor generale? Răspunsul neîndoielnic e cel dat de Malebranche: nu, Dumnezeu nu-și modifică decretul după ce le-a dat; sau, mai degrabă, El a dat un singur decret și acest decret este nemodificabil, ca însăși vrerea lui Dumnezeu. A crede în oscilațiile voinței divine înseamnă a cădea în păgânism. Căci aceasta înseamnă a-L transpune pe Dumnezeu în timp și spațiu și a-L priva de infinitatea Sa. Eternul nu se poate nici schimba, nici mișca, nici dura. Căci de ce și-ar schimba Dumnezeu decretul, odată date? Pentru a le face mai bune? Atunci Dumnezeu are nevoie să se corecteze? Face experiență pentru a se lumina? Devine El mai abil cu timpul? Toate acestea sunt blasfemii față de Ființa Divină... Dacă în metafizică se poate proba ceva, această este imutabilitatea lui Dumnezeu. Dar dacă Dumnezeu este imutabil, imutabile sunt și legile Sale.

Pe această imutabilitate se sprijină toată știința și tot progresul științei. Dar dacă unitatea, imutabilitatea și armonia divină domină în așa măsură știința, cum s-ar putea introduce în lumea pe care ea ne-o descoperă o voință capricioasă cu derogări perpetue de la legi? Și cum s-ar putea închipui în Dumnezeu toate mișcările de pasiune umană, de mânie, de milă, de răzbunare? Și ne întrebăm ce ar deveni în atare condiții justiția divină? Dacă Dumnezeu intervine în afacerile oamenilor, intervine întotdeauna în același fel și în aceleași împrejurări! Această intervenție este atunci de prisos fiindcă ea este deja satisfăcută prin legile generale ale lumii care sunt cele ale creației. Dar dacă El intervine azi, iar mâine refuză participarea, dacă El acordă unuia ceea ce refuză altuia, dacă El alege arbitrar între oameni, dacă El se face asemenea unuia dintre noi, accesibil mâniei și milei, nesigur în hotărârile Sale, neputincios în actele Sale, atunci providența trebuie să-și schimbe numele și să se numească destin.

Jules Simon: „La religion naturelle”, capit. „La Providence”, p. 247-252.



David Hume își expune propriile obiecții referitoare la validitatea probei teleologice: „Filosofii religioși – își începe pledoaria reprezentantul lui Democrit – nemulțumiți cu tradițiile primite de la strămoși și de la preoți, încearcă să fondeze religia pe baza principiilor rațiunii. Ei zugrăvesc în culorile cele mai mărețe frumusețea și orânduirea înțeleaptă a lumii și apoi întreabă dacă o asemenea manifestare glorioasă a înțelepciunii ar fi putut fi produsă de conlucrarea întâmplătoare a atomilor; sau dacă hazardul ar produce ceea ce geniul cel mai mare nu poate admira îndeajuns. Nu voi examina temeinicia acestui argument. Voi admite că e atât de doveditor pe cât îl vor acuzatorii și adversarii mei. E suficient dacă tocmai pe baza acestui argument pot arăta că problema e cu totul speculativă și că dacă în cercetările mele neg o providență și o ființă speculativă, nu distrug bazele societății, ci exprim principii pe care ei înșiși, după doctrinele proprii, trebuie, dacă au o argumentare consecventă, să le admită ca solide și satisfăcătoare. Voi deci, acuzatorii mei, ați recunoscut că singurul și principalul argument pentru dovedirea unei existențe divine, existență asupra căreia eu nu am stat niciodată la îndoială, derivă din ordinea naturii, în care se arată atâtea semne ale înțelepciunii și ale unui scop determinat, încât, după părerea voastră ar fi imposibil să-i presupun drept cauză, fie hazardul, fie forța oarbă și necârmuită a materiei. Voi admiteți că acesta este un argument dedus de la efect la cauză. Voi inferați [deduceți; pretutindeni în acest citat este folosit barbarismul a *infera* și derivatele sale, care trebuie citite a *deduce* și derivatele sale – n.n.], din rânduirea operei, că lucrătorul a trebuit să aibă un plan bine conceput de mai înainte. Dacă nu puteți dovedi aceasta, atunci admiteți că orânduirea voastră e greșită și nu

aveți pretenția de a stabili validitatea acestei concluzii dincolo de sfera pe care o justifică fenomenele naturii.

Și acum consecințele unui atare raționament: dacă dintr-un efect inferăm o cauză particulară, trebuie să stabilim o proporție între ele și nu poate fi admis să atribuim cauzei alte calități decât acelea care sunt exact suficiente pentru a produce efectul. Un corp de zece uncii ridicat de unul din talerele unei balanțe, poate fi o dovadă că greutatea din celălalt taler e mai mare decât o sută de uncii. Dacă însă cauza indicată pentru un anume efect n-ar fi suficientă să-l producă, atunci trebuie sau să respingem această cauză sau să-i adăugăm anumite calități care să-i dea proporțiile potrivite efectului. Dar dacă îi atribuim și alte calități sau dacă afirmăm că e capabilă să producă și alte efecte, atunci ne dăm jocului ipotezelor și în mod arbitrar presupunem existența unor calități și energii pe care nu le putem dovedi, nici explica. Aceeași regulă există, fie în cazul în care cauza e materia brută și inconștientă, fie dacă e o ființă înzestrată cu inteligență și rațiune... Cauza trebuie să fie proporțională cu efectul, și dacă examinăm în mod precis proporția, niciodată nu vom constata vreo calitate care trece peste aceste limite sau care poate determina inferența altor scopuri sau efecte... Deci, dacă admitem că zeii sunt autorii existenței sau ai ordinii universului, rezultă că ei posedă acest grav proces al puterii, inteligenței și bunăvoinței care se manifestă în operele lor; dar nu putem dovedi nimic, dacă nu chemăm în ajutor exagerarea sau măgulirea (!) spre a completa defectele argumentării și raționamentului... Nu se poate, însă, să trecem de la univers, care e efectul, la Jupiter, care e cauza; și apoi să coborâm iarăși ca să inferăm din această cauză un efect nou, ca și când efectele prezente n-ar fi pe



deplin demne de virtuțile glorioase pe care le atribuim acestei dumnezeiri. Cunoașterea cauzei fiind inferată numai din efect, și una și alta trebuie să-și fie exact corespunzătoare reciproc; și una nu trebuie raportată la nimic altceva decât la ce se referea fiecare, după cum nu poate fi fundamentul unei inferențe sau concluzii noi.

Voi constatați în natură anumite fenomene. Voi căutați cauza și autorul lor. Vă închipuiți că l-ați și aflat. Apoi sunteți atât de încântați de creațiile cerului vostru, încât socotiți că e imposibil ca acel autor să nu producă o lume mai mare sau mai perfectă decât cea prezentă care e atât de plină de rău și de dezordine... Voi dotați totuși cu inteligență și bunăvoință supremă această cauză, deși știți că nu aveți nici un motiv pentru a-i atribui alte calități decât acelea pe care le vedeți de fapt manifestându-se și desfășurându-se în creațiile sale. Zeii voștri, ai filosofilor, trebuie să fie corespunzători înfățișării prezente a naturii și nu dotați cu presupuneri arbitrare pentru a le conforma atributelor pe care vă place să le atribuiți divinităților voastre. Eu întreb, totuși: pentru ce să luăm aceste calități ca dovedite și pentru ce să atribuim cauzei alte calități decât cele care se manifestă în efect? Cel mult aceste efecte vă duc la existența unei sau unor cauze. Dar atât. Aici trebuie să vă opriți și să nu deduceți nimic care ar putea servi drept vreo manifestare mai amplă a atributelor particulare ale acestei cauze... Voi ziceți, însă: eu neg evidența Providenței sau a unui cârmuitor al lumii, care conduce cursul evenimentelor și pedepsește pe cei păcătoși și răsplătește pe cei virtuțioși... Dar eu întreb: există în lume semnele vremii dreptății distributive? Dacă ziceți că nu, sau dacă șovăiți între da și nu, atunci eu răspund că n-aveți dreptul să atribuiți cauzei voastre –

deci Divinității – decât dreptatea pe care o vedeți în prezent și numai astfel cum ea se manifestă în lume”.<sup>392</sup> Deci – în concluzie – ar urma, după Hume, că dacă putem infera de la lume, ca efect, spre o divinitate, drept cauză a existenței, nu putem atribui acestei cauze nici un alt calificativ, cum ar fi acela de orânduitor sau proniator al lumii, din simplul motiv că aceste atribute ale cauzei nu se găsesc cuprinse în efecte. Argumentarea teleologică, lipsită de elementele-i de bază care să-i îngăduie un astfel de raționament, crede că își poate făuri aceste elemente punând în cauză alte note decât cele prezente în efecte, ceea ce, logiceste, nu-i admisibil.

Am reprodus în liniile-i generale argumentarea lui Hume contra probei teleologice pentru că ea cuprinde aproape toate obiecțiile pe care deistii – și cei din școala engleză, în special – le aduc contra valabilității argumentului teleologic. Fără a intra în analiza mai amănunțită a tezei lui Hume – arătându-i insuficiențele, cum este, între altele, și acea perfectă identitate, presupusă de el, între materie și inteligență, implicit și între actele istoriei și cele ale naturii – e de ajuns să observăm că gânditorul englez pleacă mai mult de la o teză preconcepțuită: anume aceea a lipsei de armonie din natură, dacă nu aceea a lipsei de ordine din ea. Teză care își avea drept corolar inexistența unei providențe, a unei guvernări din partea Divinității care a putut să creeze lumea, dar nu trebuie să o și guverneze. Aceasta e teza deismului în genere, pe care el o opune tezei teiste și în special concepției creștine despre providență.

Toată atitudinea antiteleologică din această perioadă aici își are originea. Noile concepții metodologice introduse în

<sup>392</sup> David Hume: „Cercetare asupra intelectului omenesc”, capit. Despre providența particulară, pp. 120-132, trad. N. Bagdasar, București, 1932.



câmpul cercetării științifice, provenind fie din lagărul raționalismului cartezian, fie din cel al empirismului englez, vedeau în domnia și imutabilitatea legilor naturii singura garanție de progres și de siguranță; și de aici atitudinea lor categorică contra oricărei intervenții a Divinității în felul de desfășurare al acestor legi. Dar dacă existența ordinii și armoniei din natură implică permanența prezenței ființei divine, atunci în interesul științei este să se tăgăduiască această ordine și armonie, sau ea să fie explicată pe căile oarbe ale hazardului, decât să se condiționeze domnia legilor și armonia din lume de prezența și voința divină. Și, deși chiar pentru spiritul persiflator și sceptic al lui Voltaire prezența armoniei și ordinii din lume era un fapt de netăgăduit, care-l pune în grea încurcătură dacă era vorba să o admită fără un ordonator, pentru cei mai mulți dintre deștiți absența lui Dumnezeu din ordinea și armonia din lume era un factor hotărâtor. Dumnezeu și voința Sa sau erau identice cu legile naturii date odată pentru totdeauna încă de la creație, sau nu existau nici într-un fel. De aceea nici nu se putea deduce vreo dovadă a existenței lui Dumnezeu din ordinea, armonia sau scopurile din lume. Acestea, dacă există, există de sine și ca efect al legilor naturii; și nu implică și nici nu indică un Dumnezeu ordonator sau armonizator și mai puțin unul guvernator și proniator al lumii. În această privință erau de acord oamenii de litere ca și cei de știință, filosofi raționaliști sau empiriști, ca și teologii deștiți, partizani ai unei religii naturale și universale din care creștinismul era doar o formă de manifestare, superioară altora sub latura-i morală, dar de aceeași substanță sub latura-i dogmatică. E perioada când înfloresc literatura umanistă a toleranței confesionale, când un *Lessing* se face campionul egalității celor trei religii: creș-

tinism, iudaism și mahomedanism, în cunoscuta-i scriere „*Nathan der Weise*”; când un *Hamann* și *Herder* sunt purtătorii acelorași consemne și când din toate părțile era asaltată și tăgăduită mai ales învățătura despre Providență din biserica creștină.

Aceste curente au provocat însă și o foarte puternică reacție care, în ceea ce privește problema noastră, se manifestă ca o viguroasă ofensivă pentru apărarea și afirmarea concepției teleologice a naturii și a prezenței lui Dumnezeu în ordinea și armonia din lume. Deja marele *Newton* restabilise caracterul *teocentric* al formulei copernicane a universului. În acest univers, în care toate se produc după legi universale și neschimbate, totuși brațul lui Dumnezeu este mereu prezent, împingând aștrii în orbitele lor și corectând, din când în când, micile deviații de la mersul general impus de legea gravitației universale. Sub imboldul concepției lui *Newton*, ca și a marelui chimist *Robert Boyle* (1627-1691), începe o întreagă literatură științifico-apologetică care caută să evidențieze prezența lui Dumnezeu, nu numai în lume, dar și în diferitele manifestări particulare ale fenomenelor din natură. Astfel, fundația *Robert Boyle*, înființată în 1692, după numele marelui chimist de care am amintit,<sup>393</sup> își pro-

<sup>393</sup> *Robert Boyle* a constituit prin testament o rentă destinată a remunera anual o serie de opt conferințe „menite a stabili și apăra religia creștină contra tuturor necredincioșilor notorii, precum ateii, deștiți, păgâni, evrei și mahomedani”. Fundația a luat ființă în anul 1691, anul morții lui Boyle; și prima lucrare tipărită în 1692 a fost opt conferințe ale lui Benteley, prietenul lui *Newton*, dintre care a șaptea și a opta poartă titlul „Combaterea ateismului prin originea și structura lumii”. Cartea lui Benteley a avut un extraordinar succes, fiind tradusă în mai toate limbile europene și având numeroase ediții. *Newton* însuși e entuziasmat de ea și-i trimite autorului patru scrisori de admirație și mulțumire pentru felul cum i-a utilizat propria sa operă.



pune chiar ca scop de a face să apară în fiecare an serii de noi volume în care să se adune argumente noi, inedite, pentru combaterea ateismului și dovedirea științifică a existenței lui Dumnezeu.<sup>394</sup> Și cele mai multe din aceste argumente erau făurite din privescerea de ordine și armonie din natură, având, deci, toate structură teleologică. Și dacă printre aceste scrieri au fost unele de reală valoare științifică, cum sunt cele datorate unui *Richard Benteley*, teologul erudit, discipol, prieten și editor al scrierilor lui Newton, *Samuel Clarke*, un alt amic și discipol al lui Newton și care se bucura de o mare faimă pe vremea sa, sau *William Wisthon*, apreciat matematician din Cambridge, autorul unei lucrări dedicate lui Newton, purtând titlul: „Noua teorie a pământului de la origine și până la sfârșitul tuturor lucrurilor, în care creația lumii în șase zile, potopul universal și înfrățirea generală finală, astfel cum sunt expuse în Sf. Scriptură, sunt arătate a fi în perfectă concordanță cu rațiunea și filosofia” și care lucrare a avut o serie întreagă de ediții,<sup>395</sup> sau chiar ale unui *William Derham*, astronom de vază care publică o „Teologie astronomică” sau „Astroteologie” (în 1714), carte care s-a bucurat de o mare faimă între contemporani, cu toate ironiile lui Voltaire care afirmă că Derham a descoperit în vârful lunetei sale Empireul;<sup>396</sup> totuși, alături de aceste lucrări de valoare recunoscută s-au publicat și o infinitate de alte lucrări care împingeau până la absurd, dacă nu până la ridicol, zelul lor de a dovedi existența lui Dumnezeu din orice fel de întocmire sau din orice fel de manifestare a fenomenelor din natură.

<sup>394</sup> Victor Monod: „Dieu dans l'Univers”, p.178.

<sup>395</sup> Ibidem, p.179.

<sup>396</sup> Ibidem, p.184.

„Nici când nu s-au scris atâtea cărți spre lauda înțelepciunii divine ca între anii 1680 și 1750” – scrie un cercetător al acestor timpuri. „Încântați de a descoperi sub aparența confuză a fenomenelor naturii o ordine până atunci nebănuită, oamenii de știință se grăbesc în a interpreta această ordine ca semnul unei finalități inteligente. Ei cheamă rând pe rând diferitele părți ale universului ca să depună mărturie individuală în favoarea existenței lui Dumnezeu. Câmpul științelor naturale și câmpul teologiei naturale pare unul și același câmp”.<sup>397</sup> Astfel, cerul și astrele, vântul și apele, pietrele și focul, tunetul și ploile, peștii și păsările, albinele și florile – firește, și corpul omenesc în întregimea lui, ca și fiecare dintre părțile lui componente – sunt chemate să dea mărturie despre existența lui Dumnezeu, despre înțelepciunea Lui și grija deosebită pentru armonia din ele și din lume. Fiecare parte a naturii devine un motiv de laudă și de dovedire a Dumnezeirii, a teleologiei. Astfel, dacă Derham scrisese o *Astroteologie*, *Fabrizius*, un profesor la un gimnaziu din Hamburg, mare admirator al lui Derham, a cărui operă o și traduce din latinește în nemțește, scrie el însuși o *Hidroteologie* și apoi *Piroteologie*, adică demonstrarea existenței lui Dumnezeu prin apă și prin foc; după cum tot de la el avem și o *Litoteologie*, alături de o *Insectoteologie*<sup>398</sup> etc.; altul, *Nicolas Molm*, scrie o *Ihtioteologie*, adică dovedirea existenței lui Dumnezeu din înțeleapta întocmire a peștilor, după cum un altul, *A.G. Schierach*, scrie o *Melitoteologie*, adică demonstrarea aceleiași existențe din înțeleapta în-

<sup>397</sup> Mornet: „Les sciences de la nature en France au XVIII-ème siècle”, Paris, citat după Victor Monod, Op.cit., p.177.

<sup>398</sup> Victor Monod, Op.cit., p.177.



toamnă a albinelor,<sup>399</sup> sau a lăcustelor, după pastorul Z.D. Bathelf, care ne dă o *Ahridoteologie* etc. Alții își îndreaptă privirea spre fenomenele naturii și un oarecare Mayer scrie: „*De pluvia existentiae Dei teste*” – Hamburg, 1686, prin care ploaia este adusă ca mărturie a existenței lui Dumnezeu, un altul, Lentwein, pune pe seama zăpezii aceeași contribuție, scriind o teologie a zăpezii sau cu întregul titlu: „*Theologia nivis phisico-mystico dogmatico-practico*”, Nürnberg, 1693, și în fine, un altul, Seelen, dă această nobilă sarcină tunetului, în lucrarea sa „*Diatriba de tonitru existentiae Dei teste*”, Lubecae, 1722 etc.<sup>400</sup> Dar, după cum am spus, nici organismul omenesc nu este lăsat fără necesara-i contribuție. Astfel Thumigius, scrie: „*De Sapientia Dei ex figura oculi demonstrata*”, Cassel, 1725; un altul, Hamburgerus, scrie un tratat despre: „*Deus inspectione cordis investigatus*”, Senae, 1692; un altul, Donatius, scrie despre mână ca instrument de dovedire a existenței divine: „*Demonstratio Dei ex manus humana*”, după cum un altul – Wucherer, combate ateismul prin dovedirea existenței lui Dumnezeu din conformația creierului: „*De atheo ex structura cerebri convicendo*”, Ienae, 1708 etc.

O întreagă literatură apologetică, instructivă, pe de-o parte, bizară, pe de alta, a cărei înșiruire ne-o dă în cea mai mare parte (și pentru timpul scurt până la dânsul) același sânguincios și entuziast Fabricius, în prefața traducerii ce o face după Astrotheologia lui Derham, și în care se laudă că ar putea depăși numai prin numărul argumentelor teleologi-

ce impresionanta cifră de 6561, argumente pe care un alt zelos din acea epocă, iezuitul Atanasie Kircher, punând în funcțiune faimoasa mașină silogistică a lui Raymundus Lullus, izbutise să le confecționeze pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, prin toate mijloacele raționale posibile. În fața acestei abundențe de literatură teleologică, de o atât de scăzută factură uneori, nu-i de mirare dacă s-a ajuns la un fel de saturație teleologică și lumea, atât cea filosofică, cât și cea științifică, să se arate foarte rezervată de câte ori se vorbea de armonia și finalitatea din natură, pe care dacă o constata, căuta să o atribuie altei cauze decât voinței și prezenței Ființei Divine. Astfel că teleolatria devine la rândul ei o adevărată teofobie care-și întinde firele și umbrele până în zilele noastre, când teleologia este suspectată, dacă nu chiar direct repudiată, atât din natură cât și din istorie, spre a nu se face din ea pedestal pentru teologie. „Urăsc orice teologie, fiindcă nu vreau să fac din ea suport pentru teologie, jertfind astfel interesele și libertatea științei”, o spune clar și banal același Dr. Labbé, pe care l-am mai citat; și ca dânsul judecă atâția alții, care-și maschează ateismul la umbra antifinalismului.

Cu toată această perioadă de criză antiteleologică, gândirea științifică și mai ales cea filosofică nu s-a lăsat derutată și gânditorii de marcă ai veacului al XVIII-lea și al XIX-lea au dat toată prețuirea cuvenită argumentului teleologic, el formând, pentru cei mai mulți dintre ei, cel mai puternic pilon al eșafodajului ridicat de rațiunea umană, pentru necesara afirmare a existenței divine. E cunoscută în această privință nu numai atitudinea lui Leibniz, marele filosof, matematician și fizician, totodată, care în lucrarea sa: „Principiile naturii și cele ale grației” caută să împacă mecanicismul din na-

<sup>399</sup> Vasile Suciu: „Teologia dogmatică fundamentală”, vol.I, ed.a II-a, Blaj, 1927, pp.64-65, notă.

<sup>400</sup> Victor Monod: „Dieu dans l'univers”, p. 177, nota 2.



tură cu finalismul din ea,<sup>401</sup> dar și cea a lui Kant, care, cu toată încercarea lui de a ruina legitimitatea oricărei argumentări raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, pentru argumentul teleologic păstrează încă toată admirația, considerându-l „drept cel mai vechi, cel mai puternic, cel mai corespunzător cu mintea omenească dintre toate și care merită întru totul respect. El însuflețește studiul naturii, trăgându-și substanța din natură, primind, prin acest fapt, mereu puteri noi. Prin el apar scopuri și intenții acolo unde simplele noastre observații nu le-ar putea da de la sine, se descoperă și se largesc cunoștințele noastre despre natură, prin acea unitate pe care i-o impune și al cărui principiu e în afară de natură. Aceste cunoștințe duc iarăși către o cauză, către o idee cauzatoare a naturii și argumentează credința într-un suprem autor al lumii, până la o convingere irezistibilă. Ar fi de aceea, nu numai penibil, dar cu totul fără sens, a căuta să te sustragi prestigiului acestei dovezi...”<sup>402</sup> Ceea ce nu l-a

<sup>401</sup> „Înțelepciunea supremă a lui Dumnezeu, scrie Leibniz în „Principes de la nature et de la grâce” a făcut să fie alese legile cele mai bine ajustabile și mai convenabile cu noțiunile abstracte sau metafizice. Se conservă astfel aceeași cantitate a forțelor totale și absolute, sau ale acțiunii, și aceeași cantitate de forțe de reacțiune și aceeași cantitate de forțe de direcție. Mai mult, acțiunea este întotdeauna egală cu reacțiunea și efectul este întotdeauna echivalent cauzei sale întregi. Este surprinzătoare constatarea că numai prin simpla considerare a cauzelor eficiente, sau ale materiei, nu se poate găsi rațiunea legilor mișcării descoperite în timpul nostru, și dintre care o parte au fost descoperite chiar de mine. Căci eu am constatat că e necesar să se recurgă pentru explicarea lor la cauzele finale și aceste legi nu depind de principiul necesității ca adevărurile logice, aritmetice și geometrice, ci de principiul armoniei, adică de alegerea unei înțelepciuni. Și aceasta este una dintre cele mai eficace și mai sensibile probe ale existenței lui Dumnezeu, pentru aceea ce pot să o aprofundeze”. Citat după Descogs, op. cit., T. I, p. 431.

<sup>402</sup> Immanuel Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, Ed. Erdmann, 1900, p. 476.

împiedicat pe Kant, cu toată această mărturisire în favoarea argumentului teleologic, să caute „să se sustragă de sub această irezistibilă convingere și neasemuit prestigiu”... prin ce procedee și din ce motive am arătat, atunci când am vorbit despre poziția lui față de probele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu în genere, și față de proba ontologică, în special.<sup>403</sup> În ceea ce privește obiecțiile aduse de Kant probei teleologice, sau ca să folosim chiar denumirea pe care i-a dat-o el, probei fizico-teologice, ele se rezumă la două: prima, că ordinea și teleologia din natură ne îngăduie cel mult să conchidem la existența *unui arhitect al lumii* – ein Weltbaumeister – și nu cea a unui *creator* al ei – noțiunea de arhitect fiind cauza *proporționată* a efectului armoniei din lume, care e baza argumentării teleologice; și al doilea, că această cauză, oricât am mări-o, nu ar putea crește decât tot în această direcție a mărimii, dar nu și în altele, care să-i adauge alte atribute, în special acelea de absolut și atotperfect, cerute de religie. Dacă totuși i se adaugă și aceste atribute, aceasta se face prin părăsirea argumentului strict fizico-teologic și utilizarea celui cosmologic. Și anume prin coordonarea între ele a două noțiuni, care altfel își sunt străine: noțiunea de absolut, care formează baza argumentului cosmologic, după Kant, și noțiunea de scop și armonie, care formează baza argumentului teleologic. Și întrucât ceea ce este dirijat către sau de către un scop nu poate să fie accidental dat – căci între precaritate – „Zuffälligkeit” și finalitate – „Zweckmässigkeit” – există o poziție de contrarietate, urmează ca autorul finalității din natură să fie o cauză absolută și nu numai o cauză inteligentă, deși noțiu-

<sup>403</sup> Vezi Vol. II, Partea I a lucrării noastre, p. 135 și urm.



nea de absolut nu are nici o legătură cu cea de scop. Și pentru ca procesul să fie în întregime consumat, prin apelul făcut la argumentul ontologic, această cauză absolută este declarată și atotputernică, ajungându-se astfel și pe această cale la ideea unui Dumnezeu, cauză absolută a lumii, și nu numai la ideea unei cauze organizatoare a ei. Deci argumentul fizico-teologic se folosește indirect de argumentul cosmologic și de cel ontologic, supunându-se astfel tuturor viciilor și criticilor de care sunt pasibile acestea.<sup>404</sup>

Nu e greu de văzut în aceste critici ale lui Kant urmele influenței lui David Hume, atât în ceea ce privește proporționalitatea cauzei cu efectul, cât și a elementelor străine introduse în cauză, pentru a depăși concluziile îngăduite de efecte.

Obiecțiile aduse de Kant n-au izbutit totuși să ruineze valoarea și prestigiul argumentului teleologic, care găsește în perioada postkantiană susținători fervenți, între care excelază Hegel care îl consideră între argumentele *mediate*, cu puterea demonstrativă cea mai eficace și mai convingătoare. „Organismele ce se află în lume, zice Hegel, sunt astfel organizate, încât, deși au o unitate și o armonie proprie a diferitelor părți componente, totuși ele simt și nevoia unor lucruri exterioare de care depind. Spre exemplu: viețuitoarele și aerul etc. Acest acord presupune o activitate care-l produce și care lucrează în vederea unui scop. De aici cea *înțelepciune divină* care lucrează în natură și care se manifestă în această existență miraculoasă care este organismul viu în armonia care există între el și obiectele exterioare lui. Contemplarea acestei armonii și a acestui acord este aceea

care a făcut și va face ca întotdeauna conștiința omenească să se ridice la Dumnezeu”.<sup>405</sup>

Timpurile mai noi nu au adus nici o modificare esențială în ceea ce privește atitudinea, fie a cugetării științifice, fie a celei filosofice, față de argumentul teleologic. Tăgăduitorii cu orice preț ai finalității în lume, firește, nu-i atribuie nici astăzi decât o valoare relativă și subiectivă. Unii dintre ei – ca Eduard Le Roy, bunăoară – îl consideră drept o variantă a argumentării ontologice, întrucât, operând cu o cauză absolută, indiferent dacă acea cauză e una eficientă sau una finală, implicit face apel la elementul de perfecțiune, și deci utilizează aceleași elemente și e supus acelorași deficiențe ca și argumentarea ontologică; alții, și cei mai mulți, îl consideră drept produsul tendințelor noastre *antropomorfe* de a concepe lumea și evenimentele din ea, în funcție de scopuri de atins și planuri de urmat, când, de fapt, lumea este lipsită de scopuri ca și de vreun plan oarecare, plan și scopuri care să reclame, la rândul-le, inteligența supremă, orânduitoare și dirijoare. Dar de subiectivism și antropomorfism poate fi învinuită – și a fost învinuită – orice tendință a noastră de a prinde într-o formulă categorică sau de judecată nuda realitate a lucrurilor. Aceeași învinuire de antropomorfism și subiectivism a fost adusă și simplei legături cauzale dintre lucruri, cum a făcut-o David Hume, bunăoară, deși această tăgăduire era egală cu prăbușirea în golul neființei a oricărei existențe. Dar, fie că acordăm privirii finaliste o putere aplicativă obiectivă transfenomenală, fie că-i reducem această aplicabilitate numai în lumea fenomenelor, fie, în sfârșit, că-i atribuim un caracter de necesitate imanentă a ra-

<sup>404</sup> Immanuel Kant: „Kritik der reinen Vernunft”, p. 479.

<sup>405</sup> G. Hegel: „Philosophie de la religion”, tr. Vera, T. P. 141-142.



țiunii, totuși un fapt este cert și de el nu se poate deroba nici o rațiune și nici o realitate obiectivă din lume, anume că o concepție unitară și rațională a lumii nu este posibilă decât sub unghiul concepției finaliste. Și fie că aici avem de-a face cu o „conspirație finalistă a mediului”, cum crede idealistul *Eduard Le Roy*, sau cu o „necesitate imanentă și autonomă a rațiunii”, cum crede *Paul Natorp*, faptul există, și numai negând evidența îi putem tăgădui existența. Cât despre învinuirile de antropomorfism ce se aduc acestei probe considerăm cu totul nimerite următoarele considerații făcute de *Ioan Petrovici* în eseul său: „Dincolo de zare” din revista „Gândirea”, an 1939, nr. 7: „Oricât ar plana insinuarea de antropomorfism, noi nu putem concepe existența altfel, chiar dacă împingem speculația până la ultimele extremități ale cugetării, decât ca o țesătură de scopuri și mijloace. Concepția finalistă nu o putem depăși fără să intrăm inevitabil în noaptea incognoscibilului a cărui interpretare omească trebuie să ne readucă cu necesitate la punctul de vedere finalist”. Și, întrucât în afară de interpretarea omească nu ne este posibilă o alta, decât cea de sub har, de care însă nu face uz filosofia, rămâne atunci să acceptăm și în numele rațiunii ceea ce nu este lămurit decât pe calea revelației.



## CARTEA A PATRA

### FIINȚA ȘI ORIGINEA RELIGIEI

*Fostului meu profesor de Apologetică,  
P.S. Arhiepiscop Irineu Mihălcescu-Târgovișteanul  
închin această lucrare*

**Autorul**



## CAPITOLUL I

### *Definiția religiei*

#### **Importanța problemei**

Ființa și originea religiei sunt două probleme fundamentale, cu care are a se ocupa teologia în genere și în special *apologetica*. De originea religiei depinde însăși *veritatea ei*, ca și caracterul de religie *absolută*, care revine creștinismului. Dacă religia este apărută în timp, ca un fenomen natural, datorită unor cauze psihologice sau sociale, atunci ea a evoluat o dată cu timpul și va și dispărea cu timpul. Creștinismul nu mai este forma revelată și absolută a religiei, ci o formă evoluată a ei, cea mai înaltă *astăzi*, putând fi înlocuită însă cu alta, care va surveni, potrivit dezvoltării factorilor naturali, care i-au prezidat apariția și i-au determinat evoluția. De o *revelație* a religiei și a adevărilor ei fundamentale nu mai poate fi vorba atunci când avem de-a face cu un *fenomen natural*, la fel cu oricare altul dintre fenomenele social-culturale apărute în istorie, de origine umană și durată relativă. Iată atâtea probleme capitale ale religiei, strâns legate de problema *originei ei*.

#### **Sfera și conținutul religiei**

Pentru a lămuri însă problema *originei religiei* e necesar, în primul rând, să știm *ce este religia*. În ce constă *ființa ei*,



care sunt elementele caracteristice și fundamentale care o alcătuiesc? Fiindcă de această precizare și determinare a ființei religiei depinde și felul cum vom dezlega problema originii ei. Diversitatea și capriciozitatea multiplelor teorii referitoare la originea religiei provine tocmai din incompleta, arbitrara și falsa determinare a ființei religiei. Astfel, unii înțeleg prin religie *mai mult decât ea conține*, alții *mai puțin decât ea este în adevăr*. În primul caz se *lărgeste conținutul* religiei *strămtându-se însă sfera*, prin adăugarea de elemente străine esenței ei, adăugare efectuată în decursul timpului. În al doilea caz se *restrânge conținutul* religiei, *lărgindu-i-se însă sfera*, prin eliminarea din ființa ei a unora din elementele ei specifice și esențiale. După prima concepție, prin religie se înțeleg numai *religiile superioare și complexe* ale popoarelor de cultură și civilizație mai înaintată, și se *exclud* din sânul ei *religiile simple și rudimentare* ale popoarelor primitive. După a doua concepție se *taxează drept religie* diferite atitudini sufletești – intelectuale, sentimentale sau voluntare – care *n-au specificul religios* în ele, cum ar fi spre exemplu: asceza filozofică, contemplația estetică etc.; sau *simple practici sociale și rituale*, care *n-au nimic religios* în ele, cum ar fi practicile matrimoniale în viața clanurilor; iar altele sunt direct *opuse religiei*, cum ar fi *magia și vrăjitoria*.

### Elementele constitutive ale religiei

De aceea la cercetarea originii religiei se impune, de la început, precizarea ființei ei, adică determinarea și fixarea *notelor specifice și esențiale* ale religiei, note pe care trebuie să le găsim oriunde va fi vorba de un sentiment sau fapt reli-

gios și din lipsa cărora, chiar numai a uneia singure, va trebui să se deducă și inexistența fenomenului religios.

Cercetarea și determinarea aceasta e destul de grea, din cauză că noțiunea de religie a variat mereu în decursul timpurilor, având cele mai felurite aspecte și înțelesuri, de la formele groșiere și rudimentare ale religiei popoarelor primitive și sălbatice și până la puritatea și spiritualitatea absolută a creștinismului.

Totuși, sub toată această diversitate de înfățișări exterioare, în toate religiile se găsesc anumite *puncte comune*, care alcătuiesc prin prezența lor *specificul religios* al faptelor zise religioase și constituie prin *generalitatea lor* esența religiei. Astfel, în orice religie, oricât de rudimentară ar fi ea, întâlnim noțiunea de *Divinitate creatoare* a lumii, și, într-o formă oarecare, *proniatoare* a ei. Cu această Divinitate, mai presus de lume, însă în legătură posibilă cu ea, *omul stă sau caută să intre în legătură*, fie pentru a o îmbuna, fie pentru a o implora, fie pentru a o adora. Această legătură, în afară de *sentimentul intern* născut din raportul cu Divinitatea, trebuie să aibă și o formă de exprimare externă, deci de *cult*, manifestat, fie în grup, drept colectivitate, fie de către fiecare îns în parte. Iată deci care sunt elementele generale, comune și esențiale pe care le are religia și care nu pot lipsi din nici un act sau manifestare zisă religioasă: credința într-o Divinitate, legătura cu această Divinitate și expresia acestei legături, fie ca simțământ intern, fie ca un corespondent extern. Unde vor fi prezente toate aceste elemente vom avea religie; unde va lipsi chiar și numai unul dintre ele, vom avea probabil alte sentimente, nu însă cele *specific* religioase.



## Definiția religiei

Rezultă din aceste considerații că sub cea mai generală formă a ei, religia s-ar putea defini drept: *raportul de legătură dintre om și Divinitate*. Acest raport ca și termenii lui de legătură: *om și Dumnezeu*, primul – *subiectul*, cel de al doilea – *obiectul* religiei, trebuie să aibă ei înșiși anumite note caracteristice, spre a fi creatoare sau primitoare de religie. Astfel obiectul religiei, Dumnezeu, trebuie să fie *transcendent* lumii, pentru a putea fi *creatorul* ei și totuși *imanent* ei, pentru a putea fi *proniatorul* ei. De aceea simpla concepție animistă despre lume și Divinitate nu e o concepție religioasă, după cum nu este o atare concepție nici concepția *deistă* sau *panteistă* a Divinității. Deismul separă pe Dumnezeu de lume, suprimând providența, panteismul contopește pe Dumnezeu cu lumea, anulând transcendența. Cea mai grosolană formă fetișistă a Divinității e mai proprie exprimării unei atitudini religioase, decât cea mai elevată concepție deistă sau panteistă a acestei Divinități, din care nu pot naște raporturi de natură religioasă.

Omul la rândul său, pentru a fi subiect al religiei, trebuie să fie o *ființă spirituală*, spre a putea intra în contact cu Divinitatea creatoare și proniatoare. Raportul de legătură dintre om și Divinitate trebuie să fie un raport *liber* și voit atât din partea omului, cât și din partea Divinității, spre a beneficia de specificul religiei. Liber din partea omului, spre a elimina caracterul de *constrângere* a Divinității prin anumite procedee care sunt în puterea omului, în care caz am avea de-a face cu *magia*, care este „funciarmente antireligioasă”;<sup>1</sup> și li-

ber și din partea Divinității, spre a nu exclude posibilitatea *sancțiunii* din partea ființei divine și deci însuși caracterul *etic* al religiei.

Și, în sfârșit, acest raport trebuie să fie exprimat printr-un *cult*, adică printr-o serie de acte externe, prin care se manifestă fie *individual*, fie *colectiv*<sup>2</sup> acest raport specific dintre om și Divinitate. Având în vedere toate aceste considerații, a căror temeinicie rămâne să le evidențiem prin analizarea amănunțită a faptelor, religia s-ar putea defini, printr-o formulă mai largă, drept: *totalitatea de credințe și reguli de conduită și practici de cult, care nasc din raportul liber dintre om și Divinitatea concepută ca putere spirituală creatoare și proniatoare a lumii*.<sup>3</sup>

## Religie subiectivă și religie obiectivă

Din definiția ce am dat religiei, rezultă însă că ea are două părți distincte: o *parte internă*, care reprezintă actul sufletesc prin care se trăiește în noi raportul dintre om și Divinitate și care constituie ceea ce noi numim *sentiment religios*, și o *parte externă*, care reprezintă manifestarea în afară a acestui raport, *cultul*.

<sup>2</sup> Emile Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, p. 60 și 65. Elementul de colectivitate, de „biserică”, face parte integrantă din manifestarea exterioară a religiei, totuși nu se poate face din el elementul esențial și determinant al religiei însăși, cum ține să facă aceasta Emile Durkheim și noua școală sociologică franceză, care văd în religie un simplu rezultat al colectivității, al societății. Acest element de comunitate, de colectivitate deosebește religia de magie, fără să constituie însă esența religiei însăși. Vezi și V. G. Ispir: „Introducere în studiul religiei comparate”, p. 60 și 61.

<sup>3</sup> Vezi și Joseph Huby: Christus, p. 9 și 10.

<sup>1</sup> Hubert et Mauss: „Théorie générale de la Magie” în: Année Sociologique, t. VII, p. 19, 83, 84



Avem deci o formă *subiectivă* a religiei, care reprezintă *simțul personal* al fiecăruia dintre noi în actul religios, și o formă *obiectivă* a ei, *cultul*, care reprezintă forma de exprimare în exterior a acestui sentiment religios interior. Această exprimare exterioară a religiei e fatal legată de condițiile fizico-corporale ale individului ca și de cele sociale ale colectivității. De aceea, religia *personală* și *individuală* sub forma ei *subiectivă* ca sentiment religios, este *colectivă* în forma sa de *manifestare exterioară*, adică de cult. Sub această formă, și numai sub această formă, colectivitatea, comunitatea, este esențială religiei.

Ambele părți ale religiei însă sunt *indisolubil* legate între ele și le vom găsi *împreună* în orice formă *reală* de religie. Și numai din considerarea *amândurora* vom avea și adevăratul și deplinul înțeles al religiei. A considera numai partea subiectivă a sentimentului religios, deci trăirea, într-un fel oarecare, a unui raport cu Divinitatea, ar însemna să luăm drept religie orice atitudine a omului față de Divinitate, fără ca această atitudine să aibă și *specificul religios* în ea. Astfel știm că se vorbește în chip curent, dar greșit, despre: *religia adevăruului, religia frumosului, religia datoriei, religia necunoscutului*, fără ca aici să avem de-a face câtuși de puțin cu „specificul” sentimentului religios, adesea fără să avem de-a face măcar cu o urmă de religie. În acest sens s-a ajuns să se vorbească chiar de „religia ateilor” cum și face aceasta cunoscutul cercetător al științei religiilor, *Max Müller*. Vorbind de originea și diversitatea formelor de exprimare a religiilor, *Max Müller* scrie: „Ar fi cu totul inutil a zice că religia e cutare sau cutare lucru, că ea ar fi credință, cult, moralitate, teamă, dorință, conștiinciozitate sau adorare. Religie pot fi toate acestea, după cum anumiți filozofi sau teologi o

pot reduce numai la unul sau la altul din aceste momente. Și cine poate spune că religia de azi sau din viitor are numai cutare sau numai cutare înțeles? Sălbaticul poate să nu aibă nici un cuvânt în limbajul său pentru religie, când însă pupașul, chircit în fața idolului său, cu mâinile peste frunte, se întreabă dacă aceea la care el cugetă, e bine, sau rău, aceasta e pentru el religie; când un filozof modern, după ce a declarat drept învechită orice idee de divinitate, se pleacă în fața unei amintiri iubite și își închină toate puterile sale serviciului umanității, – aceasta este pentru el religie; când vameșul, din depărtare stând și fără să-și ridice ochii la cer, bătându-și pieptul, striga: „Doamne, milostiv fii mie, păcătosul”, aceasta era pentru el religie; când Thales declara că toate lucrurile sunt pline de zei și Buda din contră, că nu există nici o Divinitate, ambii își exprimau prin aceasta convingerile lor religioase; când tânărul brahman, la răsăritul soarelui, pune o legătură de vreascuri pe focul sacru, și-și rostește vechea-i rugăciune; sau când, mai târziu, socoate orice rugăciune, nu numai ca inutilă, dar chiar dăunătoare și în tăcere cufundă eul său propriu în marele Tot – acestea toate sunt religie”<sup>1</sup>.

După această concepție despre religie a lui *Max Müller* ar urma că orice devotament, orice atitudine în raport cu ceva de deasupra noastră: forță oarbă, neant, necunoscut, ori simplu ideal de viitor sau amintire din trecut, s-ar putea considera drept religie. Afirmație evident eronată, căci în cazul acesta și ateul care se devotează unei idei, sau unui ideal ar putea fi socotit religios, ceea ce ar constitui o ele-

<sup>1</sup> *Max Müller*. „Ursprung und Entwicklung der Religion”, p. 14, 15.



mentară contradicție logică, lui lipsindu-i însuși obiectul religiei: *Dumnezeu*.

Dar chiar dată fiind și admisă existența lui Dumnezeu, simpla atitudine cognitivă față de Divinitate nu înseamnă și o atitudine religioasă. Nici deismul, nici chiar teismul nu sunt atitudini religioase. Sentimentul religios cere nu numai ca raportul omului cu obiectul său de cunoaștere și adorare să fie într-un anumit fel trăit și simțit, ci, în același timp, să fie și manifestat în exterior printr-o formă de cult. *Cultul este tot atât de necesar religiei, pe cât îi este de necesară acesteia prezența ideii de Dumnezeu*. Afirmarea existenței Divinității, fără o manifestare în acte de cult, poate fi filosofie, dar nu religie; după cum intuirea și chiar trăirea acestei afirmări, fără un corelat adecvat de cult, poate fi o atitudine etică sau estetică, dar nu religie. De aceea ateistii, pan-teiștii, deiștii sau teiștii, cu toată fundamentală lor deosebire ca poziție față de problema existenței ființei divine, sunt pe același plan, când e vorba de poziția lor religioasă. Nici unul dintre ei nu trăiește în lumea religiei, fiindcă, între altele, ei refuză complementul exterior, inerent acestei atitudini: *cultul*.

Cultul este într-adevăr parte esențială în determinarea structurii religioase a omului. Ceea ce nu înseamnă însă că el singur hotărăște specificul religios al atitudinii față de Divinitate. Căci în cazul acesta religie ar fi și magia și vrăjitoria, care au și ele anumite rituri și practici asemănătoare cultului. Am văzut însă că între magie și religie sunt excluderi organice. Riturile magice sunt lipsite de specificul religios al poziției subiectului față de Divinitate. În magie „cultul” este un mijloc de *constrângere* a divinului, prin *puteri naturale*, care stau în puterea magicianului. El nu este un reflex, o rezultantă a simțământului intern, de trăire a stării de creatură

față de atotputernicia creatorului, ci un mijloc de captare, de *dominare* a ființei supreme. Acest raport este lipsit de elementul de *libertate*, esențial în exprimarea unei atitudini religioase.

Rezultă de aici că nici cultul singur nu determină caracterul religios al raportului cu Divinitatea și că religia, pentru a fi deplin înțeleasă, trebuie considerată în *totalitatea* ei, de religie subiectivă și religie obiectivă, de sentiment intern și de cult – corelatul său extern.

Această indisolubilă legătură dintre toate elementele componente ale fenomenului religios rezultă nu numai din analiza intrinsecă a acestui fenomen, ci și din felul cum el s-a desfășurat, ca religie obiectivă, în decursul vremurilor. Și o primă sesizare a conținutului și înțelesului religiei obiective ne-o oferă însăși studierea originii etimologice a cuvântului *religie*, ca și a tuturor cuvintelor cu care, în decursul vremurilor și la toate popoarele, s-a desemnat sentimentul religios.

### Etimologia cuvântului religie

Cuvântul religie vine de la latinescul *religio*, care, după *Cicero*, derivă din verbul *re-legere*, sau *re-ligare* și care înseamnă: a reciti, a studia ceva cu atenție, a pune ceva la o parte pentru deosebită atenție, de unde, în mod figurat, și înțelesul de a venera. El e opusul cuvântului *nec-legere* sau *negligere*, care înseamnă a nu băga în seamă, a trece ceva cu vederea, a neglija. Cuvintele lui *Cicero* sunt „qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut eleganter ex eligendo, tamquam a diligendo diligenter, ex intelli-



gendo intelligenter: his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso". (Cic. De Nat. Deor. II 28, 72).<sup>5</sup>

Definiția ca și derivarea lui Cicero întâmpină însă serioase dificultăți atât de natură etimologică cât și de natură de conținut. Corect etimologic ar fi trebuit ca din *religere* să avem, nu *religio*, ci *religentia*, după cum din *diligere* avem: *diligentia* și din *intelligere*: *intelligentia*.<sup>6</sup>

De asemenea și înțelesul religiei e altul decât cel pe care îl dă Cicero. El înțelege prin religie mai mult partea de cult, adică îngrijirea de zei, ceea ce, dacă, admitem, convenea religiei de stat a romanilor, nu convine adevăratului conținut al religiei, care, chiar la romani, însemna mult mai mult decât simpla păzire și îngrijire de zei și anume era *acel sentiment de pietate intimă* născut din raportul cu diferitele zeiități. De aceea scriitorii creștini au căutat să corecteze, unii definiția, alții și derivarea etimologică dată de Cicero. Astfel *Arnobiu*, deși admite derivația lui Cicero, îi corectează înțelesul, zicând: „religia nu este numai îndeplinirea ceremoniilor și a adorării externe, căci adevărata adorare nu se cuprinde în exterior ci în adâncul sufletului”.<sup>7</sup> *Lactanțiu*, pornind de la „etimologia vulgară a cuvântului religio”,<sup>8</sup> îl deduce din *religare* – a uni, a lega – deci a uni pe om cu Dumnezeu, de unde și cuvântul: religio. „Suntem legați de Dumnezeu cu unirea adevăratei cinstiri – deo religati sumus – de unde își primește numele însăși religia și nu de la cuvântul

*relegendo* cum explică Cicero” – zice *Lactanțiu*.<sup>9</sup> *Augustin* merge și mai departe și propune o derivare din verbul *reeligere* – a relege, a alege din nou – și deci religia ar însemna realegerea, nașterea din nou a omului prin legătura lui cu Divinitatea. „Dumnezeu, zice *Augustin*, este izvorul fericirii noastre și scopul aspirațiilor noastre. Pe Dânsul alegându-L, sau mai degrabă: reelegându-L – de unde se pare că și religia și-a luat numele – noi prin iubire tindem către El”.<sup>10</sup>

Ambele derivații, atât a lui *Lactanțiu* cât și a lui *Augustin*, deși au avantajul de a exprima mai bine înțelesul intern al religiei, întâmpină însă și mai multe dificultăți etimologice, decât cea propusă de Cicero. La aceasta se mai adaugă și înțelesul prea înalt, prea spiritual dat religiei, care convine mai mult creștinismului, decât celorlalte religii păgâne, de la care pornise și pe care le avea în vedere, în special, Cicero.<sup>11</sup>

În orice caz, cea mai probabilă derivație este aceea a lui Cicero, acceptată și de noi, cu observația că reducerea religiei numai la formele de cult este contrazisă de însăși religia romană care, în afară de caracterul ei de cult public în viața de stat, își avea și o latură intimă de pietate personală, în viața familiară ca și în conștiința individuală, chiar dacă acest sentiment intern consta în teama de zei, de care aminteste și Cicero, în cunoscuta sa frază: „*primos in orbe timor deos fecit*”. Acest element de „teamă sacră”, se cuprinde de altfel și în semnificația cuvintelor *relegere*, *relinquere*, *relu-*

<sup>5</sup> Max Müller, op. cit., p. 12, text și notă.

<sup>6</sup> Preot I. Mihălcescu: Curs de teologie fundamentală, vol. I, p. 47, [Părintele Mihălcescu va deveni ulterior Mitropolit al Moldovei și Bucovinei. –n.n.].

<sup>7</sup> Idem. Idem.

<sup>8</sup> Joseph Huby: Christus, p. 1 și 2.

<sup>9</sup> Preot I. Mihălcescu, op. cit., p. 47.

<sup>10</sup> Idem. Idem p. 48.

<sup>11</sup> Asupra celorlalte încercări de derivare a cuvântului religie – din *relinquere* după *Virgiliu*, sau dintr-un radical pierdut: *lucere*, după filologul german *Leidenroth*: a se vedea Pr. I. Mihălcescu, op. cit., p. 48 și Max Müller, op. cit., p. 12, 15 text și notă.



cere, cu care romanii desemnau grija de zei. Această teamă sacră însă e de altă esență și de altă proveniență, decât teama profană, după cum vom dovedi – și ea exprimă, într-adevăr, una din notele caracteristice ale conținutului sentimentului religios.<sup>12</sup>

De altfel, acest dublu conținut: de legătură externă și de cult, pe de o parte și de teamă sacră și pietate internă, pe de altă parte, îl găsim în toate religiile, dacă analizăm cuvintele cu care acestea își desemnau raportul lor cu Divinitatea. Mărginindu-ne deocamdată la religiile istorice găsim că la evrei religie înseamnă *legătură* sau *legământ* între om și Dumnezeu. Căci aceasta înseamnă cuvântul ebraic: *berit*, corespondentul lui „religio” latin. „Și voi întări legământul meu pe care l-am legat cu Abraam părintele tău”. (Geneza XXIV v. 29; XIV și 22; Exod XIX v. 5 etc.). Cuvântul ebraic are – originar – aproape aceeași semnificație ca și „religio” a lui Cicero. El înseamnă un raport mai mult extern dintre om și Divinitate, fără a exprima și conținutul sufletesc, specificul religios al omului în fața Divinității, a creaturii față de creator. De reținut este însă faptul că tot în Vechiul Testament găsim termeni care se apropie și mai mult de acel „relegere” a lui Cicero, în sensul de „a avea o atenție deosebită pentru ceva”, adică de a-l pune deoparte, de a-l separa de lucrurile comune, cum găsim în cuvântul: „*hiq' dich*”, care înseamnă tocmai „a sanctifica ceva”, a separa ceva de celelalte lucruri, pentru simțul de „teamă sacră” ce-l inspiră.<sup>13</sup> Același sens de teamă sfântă dat sentimentului religios îl găsim și în alte denumiri din Vechiul Testament: *Irat lahweh*, *Emat lahweh* ș.a.

[Totuși, astăzi se consideră, cel puțin în teologia română, că *religio* ar proveni din *religare*, cu sensul de *legătură dintre om și Divinitate* – adică s-a revenit la opinia lui Lactanțiu. Lactanțiu însuși își construise, foarte probabil, opinia etimologică pornind tocmai de la cuvântul ebraic *berit*, care înseamnă *legământ*. Cuvântul *religio* apare în *Vulgata*, în *Iacov 1;26*. Corespondentul grec este *threskeia*, termen folosit mai ales când este vorba despre credința iudaică. Astfel, chiar și în *Vulgata religio* este pus în relație directă cu credința ebraică, în al cărei centru se află *berit*. – n.n].

Termenul acesta de legământ cu Divinitatea lipsește însă în terminologia greacă. Cuvântul *διαθηκη* este o traducere elină a ebraicului „*berit*”. La greci găsim însă pe acel *σέβαστος* care indică „fiorul sacru”, „teamă sfântă” caracteristică raportului cu Divinitatea. Atributul de *σέβαστος* nu se dădea decât divinității pure: zeilor, nu și semi-zeilor, eroilor sau împăraților deveniți sau socotiți zei. El era un atribut specific dat creatorului și nu creaturii.<sup>14</sup> Cuvintele care exprimau la greci raportul cu Divinitatea erau: *ευσέβεια*, *θεοσέβεια* și *θρεσκεια* care toate aveau înțelesul de „pietate sacră” născută din raportul cu Divinitatea. Faptul acesta ne indică că la greci simțământul religios era de caracter mai intim decât la romani și chiar la evrei.

Deci și din aceste cercetări, făcute în legătură cu cuvintele, care exprimau, în diferitele religii, starea religioasă a omului, rezultă că religia conține în sine aceleași elemente esențiale și fundamentale: un sentiment intim de pietate sau teamă sacră și o legătură cu Dumnezeu: cultul, și că deci, și sub acest raport am putea defini religia: *raportul liber dintre*

<sup>12</sup> Max Müller, *op. cit.*, p. 12, 13 notă.

<sup>13</sup> R. Otto: „Le sacré”, p. 30.

<sup>14</sup> R. Otto: „Le Sacré”, p. 30, 31.



om și Divinitate, trăit sub forma unui sentiment intern și manifestat printr-un cult extern. Elementele constitutive ale religiei rămân și se dovedesc a fi aceleași. Ele sunt prezente și permanente în orice religie, oricât de înapoiată sau de avansată ar fi ea. Forma în care aceste elemente au fost concepute, exprimate sau trăite a variat însă în decursul timpurilor și de aici și diversitatea religiilor. Alta a fost ideea de Dumnezeu în religiile naturale și alta la cele revelate. Alta a fost și este în prezent la popoarele inculte și alta la popoarele civilizate. Aceasta explică și felul sub care s-a manifestat sentimentul religios, care, deși același în elementele lui componente, a variat totuși prin felul cum a fost conceput elementul esențial al religiei: Dumnezeu și raportul Lui cu omul – de la „frica religioasă” a omului primitiv și până la dependența filială din creștinism. De natura acestui sentiment a depins și cultul, care a variat de la sacrificiile sângeroase ale anticilor până la închinarea în spirit și adevăr a creștinismului.

## CAPITOLUL II

### *Ființa religiei*

Am arătat că religia constă în raportul dintre om și Divinitate și că acest raport conține ca elemente esențiale: existența unui Dumnezeu spiritual și transcendent ca *obiect* al religiei, a unui suflet omenesc liber ca *subiect* al ei, un sentiment religios specific și propriu ca manifestare internă și cultul ca manifestare externă. Aceste elemente *imanente* trebuie să fie și *permanente* oricând și oriunde va fi vorba de religie. Lipsa oricăruia din ele atrage după sine și inexistența religiei, sau o înțelegere greșită a ei.

De existența sau inexistența lor depinde și răspunsul la mult controversata chestiune a originii religiei.

Fiindcă asupra acestei chestiuni sunt posibile următoarele poziții: sau religia este un fenomen *primar și original* al sufletului omenesc, în care caz ea poate fi explicată, fie ca un *dar* al revelației divine față de om, fie ca o formă *apriorică* a sufletului omenesc; sau este o formă *derivată* din alte sentimente și deci o formă secundară, apărută în timp și evoluată în el, fie ca un *produs* al sufletului omenesc pe cale psihologică sau logică, fie ca un *produs* al societății, care a creat noțiunea de sacru și apoi corelatul sufletesc corespunzător, al unui sentiment religios propriu.

*Revelaționism, apriorism și historism* sunt pozițiile pe care le putem avea față de problema originii religiei.



1. Teza *revelaționistă* susține: religia este un *dar* al Divinității, fiindcă omul singur nu poate crea nici supranaturalul, nici divinul. Ea s-a dat omului la creație și s-a păstrat în omenire fie pe calea revelației naturale, ca în religiile păgâne, fie a celei supranaturale, ca în religia mozaică și creștină.

2. Teza *historistă* susține: religia este un fenomen natural, apărut în timp și evoluat în el, de la formele primitive simple și inițial areligioase până la formele cele mai complexe și superioare ale religiei creștine.

3. Și, în sfârșit, teza *aprioristă* susține: religia este un fenomen, natural sau supranatural, constitutiv și aprioric umanității, dat o dată cu omul, și prezent și imanent întregii activități umane. În aceste trei poziții posibile intră toate teoriile referitoare la originea religiei.

Teza *revelaționistă*, singura compatibilă cu religia creștină și cu ideea de religie în genere, după cum vom dovedi, este compatibilă cu teza *aprioristă*, dar este în *completă contradicție* cu teza *historistă*, care concepe religia ca un fenomen de natură strict umană, cu eliminarea oricărui element supranatural, fie în *componenta* ei, fie în *originea* ei.

Teza *revelaționistă* nu exclude nici ea importanța *factorului uman* în explicarea ființei și originii religiei. Căci deși religia este de origine divină în ceea ce privește adevărurile ei fundamentale, ea cuprinde în sine și o parte umană: *omul*, care este primitorul și purtătorul, în timp, al acestei revelații. Deci religia are și o înfățișare *istorică*, de desfășurare în timp și una *psihologică* și *sociologică* de manifestare în sufletul individual sau cel colectiv. Astfel se și explică formele diferite pe care le-a luat religia în decursul timpurilor, urmând linia de urcuș și coborâș a umanității și fiind legată de posibilitățile și insuficiențele sufletului omenesc, ca și ale

societății. Deci dacă religia are o parte *absolută* de adevăr, are și o parte de *relativism* uman prin care ea s-a exprimat și s-a realizat. Din acest relativism uman *historismul* vrea să facă însă factorul *unic* și preponderent al ființei religiei, căutând să explice numai sub această latură și originea ei. Religia ar aparține istoriei și ar fi un produs exclusiv al ei: al omului și al timpului. Al omului ca *individ singular* și ca un rezultat al evoluției sufletești a acestuia, după cum afirmă *psihologismul*, sau al omului ca *membru al unui grup social*, deci ca un produs al societății, după cum afirmă *sociologismul*.

Care dintre acestea trei poziții: *revelaționism*, *apriorism*, sau *historism*, e cea mai probabilă, urmează să ne-o indice faptele, singurele care pot infirma sau confirma teoriile imaginat asupra originii religiei. Aceste fapte ni le furnizează religia însăși, atât în forma ei subiectivă – ca *sentiment religios*, cât și în forma ei obiectivă, drept *cult*. Am accentuat strânsa legătură dintre aceste două părți constitutive și am văzut că numai din considerarea amândurora putem avea religia în adevăratul ei înțeles și că orice încercare de a o explica sau înțelege numai sub o singură formă e insuficientă. Faptele trebuie să fie culese deci din ambele laturi ale ființei religiei și orice explicare bazată pe fapte luate numai din partea *subiectivă* a religiei, cum încearcă *psihologismul*, sau luate numai din partea ei *obiectivă*, cum încearcă *sociologismul*, sunt din capul locului incomplete și unilaterale.

Noi am afirmat că religia, ca raport dintre om și divinitate, conține în sine, ca elemente esențiale și originare: existența lui Dumnezeu supranatural, spiritual și transcendent; a unui suflet omenesc de esență spirituală; a unui sentiment religios propriu, manifestat într-un cult extern; și că, în



această formă, și numai în această formă, a existat religia totdeauna.

Aceste afirmații ale noastre rămâne să le dovedim la lumina rațiunii și a faptelor. Și anume va trebui să dovedim:

1. Că sentimentul religios este un element *primar și original* al sufletului omenesc, deci el este un element *aprioric*.

2. Că acest sentiment implică în sine toate notele esențiale caracteristice religiei.

3. Că ele nu s-au putut naște și evolua în timp ca un produs logic sau psihologic al sufletului omenesc.

4. Că el nu este numai reflexul interior al unui fenomen colectiv și exterior al societății, care, ea singură, a creat religia.

Afirmarea tezei noastre înseamnă însă răsturnarea tezei *psihologismului* și a *sociologismului*, pe care în prealabil le vom expune, în linii generale, spre a le putea controla apoi la lumina faptelor pe care ni le va indica religia.

### Teza sociologică

Teza sociologică adoptată azi, în genere, de știința pozitivă, a fost inițial formulată de W. Wundt în cunoscuta sa scriere: „*Völkerpsychologie*” și perfectată de școala sociologică franceză, ai cărei reprezentanți mai de seamă sunt: *Emile Durkheim*, *Levy Brühl* și *Salomon Reinach*. Partizanii acestei școli susțin că religia a apărut ca un fenomen al colectivității, deci al societății. Ea a fost la început „un ansamblu de scrupule sau interdicții pe care grupul – clan sau trib – le-a impus individului pentru apărarea sa contra tendințelor naturale ale individului, interdicții care, la început, fără nimic religios în ele, și-au căpătat cu timpul semnificații

supraindividuale și supranaturale, devenind astfel sacre și inviolabile: „*tabu*”. De aici s-a născut *religia*”.<sup>15</sup>

Ceea ce era interzis în interesul tribului, *sacer*, *tabu*, a devenit cu timpul *sanctus*, sfânt, ajungându-se de la caracterul *supraindividual* al colectivității la cel de *supranatural* al *Divinității*. La aceasta a contribuit în primul rând respectul dat capului tribului, care, prin supraviețuirea amintirii șefului întemeietor de trib, a născut ideea de „spiritul strămoșului”. De aici ideea de spirit și supranatural, din care s-a născut apoi ideea de divin și care a transformat pe inițialul „*sacer*” egal *tabu* în derivatul său „*sanctus*” egal *sfânt*, în sens religios. Și întrucât fiecare trib sau clan își avea ca simbol un animal, ale cărui însușiri le poseda strămoșul sau tribul – acest „animal simbol” sau *totem* a devenit la rândul său obiectul sacru-tabu pentru trib. *Tabuism*, *animism*, *totemism* ar fi deci fazele prin care a trecut procesul de naștere și formare a religiei, până la formele ei complexe și superioare. Deci din elemente de origine strict socială și profană, care ulterior au căpătat semnificații religioase, adică legătură cu supranaturalul, s-a născut religia, care, fiind la început fatal *politeistă*, prin mulțimea clanurilor și totemurilor, a devenit *monoteistă*, prin contopirea clanurilor în triburi – ori a triburilor în popoare, care contopire a dus și la contopirea zeităților, deoarece contopindu-se strămoșii și totemurile într-un singur strămoș – acesta a devenit și singurul zeu – acel „*μνοος θεος*” – al monoteismului.

Acum, dacă ipoteza sociologică e conformă cu faptele sau nu, e o chestiune pe care o vom vedea, când ne vom ocupa mai pe larg de ea. Deocamdată putem afirma doar că

<sup>15</sup> S. Reinach: „*Orpheus*”, pp.4-8.



aceste fapte ne arată că tabuismul și totemismul au fost și sunt instituții de natură strict socială și *ulterioare*, ca apariție, *ideii de religie*, care, deci, nu mai poate fi o evoluție a tabuismului și totemismului. Că ideea de supranatural este un element caracteristic și esențial al religiei și deci *de la început* dat odată cu ea și nu e o evoluție a unui *animism pre-religios*, din care s-ar fi născut ideea de spirit și de supranatural și deci de divin. Animismul este și el *ulterior* ideii de Dumnezeu supranatural, dat prin religie, și deci o *consecință* a acesteia și nu o *cauză* a ei. În afară de aceste arătări ale faptelor, *legile psihologice* sunt acelea care se opun la deducerea ideii de supranatural și deci de divin, din simple *elemente naturale*. Ideea de spirit și de supranatural nu s-a putut forma din elemente materiale ca respirația și vedeniile din vis, fiindcă psihologicește cea mai bogată imaginație nu poate crea, ci numai *combină* ceva din elemente deja date și *calitativ* asemenea acestora. Deci ideea de spirit, care este *opusă materiei*, de alt gen decât ea, nu s-a putut naște din elemente materiale. Ideea de „spirit” a *trebuit să existe* ca și cea de „supranatural”, pentru ca imaginația omului să le fi putut combina. Ele au existat de la început, odată cu religia și din „combinațiile” imaginației s-au născut doar *religiile*, nu însă *religia*.

Din aceste pricini de ordin teoretic, pe lângă cele aduse din domeniul faptelor, teza *sociologică* a și fost abandonată în folosul tezei *psihologice* în explicația religiei.

### Teza psihologică

Teza psihologică încearcă o altă explicație a religiei. Ca sentiment religios, religia este o realitate, ca toate realitățile

sufletești, afirmă ipoteza psihologică. Ea nu este însă un fenomen *primar* și *originar* al sufletului nostru, am zice: ea nu este un element *aprioric-constitutiv* al acestui suflet. Ci un *sentiment derivat* și compus din alte elemente sufletești primordiale, care, originar, *nu aveau nimic religios în ele*. Astfel, din *frica de necunoscut* a individului și tendința de *conservare* a speciei s-a născut, prin asociații și reacții, sentimentul religios și cel moral, care, *sublimând* și *abstractizând* ideea de suflet din noi, a născut-o pe cea de *spirit* din afară de noi și deci de religie; după cum, sublimând ideea de conservare a speciei, a născut *ideea de datorie și obligație morală*, ca un ceva eterogen speciei și heteronom lumii. Conform tezei psihologice, deci, religia este o realitate sufletească *necontestată* și *incontestabilă* (ca orice fenomen sufletească de altfel). Ea există ca *un fapt sufletească* numai, fără necesitatea unei *realități obiective externe*. Și în al doilea rând: realitatea ei *de acum* nu implică *realitatea ei de totdeauna*. La origine, ea a derivat din alte sentimente – frica sau dependența – din care s-a creat apoi sentimentul religios. Dar în cazul acesta rămâne nerezolvată tocmai problema fundamentală: de unde ideea de „spirit” față de „materie” și cea de „supranatural” față de „natural”? Fără ele nu a existat religie, nici sentiment religios; căci un atare sentiment propriu și specific, precum cel religios, nu se putea naște din sentimente *heterogene*.

Căci, oricum s-ar combina elementele profane ale sufletului omenesc, ele nu vor putea să nască un sentiment nou cum e cel religios, care e o *realitate cu totul aparte și generic* deosebită față de toate celelalte sentimente. Analogiile de cuvinte și înrudirile de conținut nu pot schimba nimic, când e vorba de explicarea unor sentimente *heterogene* deosebite.



Căci, cum e cazul nostru, între sentimentul „fricii religioase” și „fricii profane” sunt deosebiri esențiale și totale, deși ca forme de manifestare ele par înrudite. De aici și frecventa tendință de a deduce religia din sentimentul de *frică*. „*Primos in mundo timor deos fecit*” spunea încă de mult *Petroneius*. Dar de atunci psihologia, ca și cercetarea și aprofundarea religiei, a făcut suficiente progrese spre a nu se mai repeta greșeala.

De justa delimitare și sesizare a religiei ca fapt sufletesc depinde în mare măsură justetea răspunsului ce-l vom da asupra originii religiei, căci din cunoașterea religiei subiective se cunoaște *ființa* religiei însăși. Și religia, în primul rând, este *un fapt sufletesc*. De aceea, încadrată în șirul faptelor sufletești și considerată numai sub latura ei „naturală” și strict „umană”, religia a căutat să fie explicată ca *un simplu produs sufletesc*, aparținând fie *inteligenței*, fie *sentimentului*, fie *voinei*. De aici diferite teorii: *intelectualiste*, *sentimentaliste*, *voluntariste*, cu care s-a încercat să se explice atât *ființa* cât și originea religiei.

### CAPITOLUL III

## Teorii psihologice asupra ființei religiei

### Teorii intelectualiste

Una din cerințele fundamentale ale ființei omenești este acel imbold, cu putere de instinct, care o împinge să cerceteze care este *cauza lucrurilor*. Legea cauzalității este o lege fundamentală și constitutivă a spiritului nostru – e o *categorie*. Fără ea nici n-ar exista cugetare și nici cunoaștere.

Din acest proces al cauzalității aplicat asupra lucrurilor și a cauzelor lor s-a născut religia, fiindcă acest proces a dus fatal la o cauză *ultimă*, la o cauză *unică*, la o cauză *supremă*: *cauza absolută* a lucrurilor. Această cauză absolută e ceea ce numim Dumnezeu – și *expresia acestui raport este ceea ce noi trăim sub denumirea de religie*. Deci religia nu este altceva, afirmă intelectualismul, decât *rezultatul acestui proces intelectual de cunoaștere a lumii raportată la ultima sa cauză*.

Astfel pusă teza, religia nu ar fi decât o simplă necesitate și satisfacție intelectuală. Ceea ce nu constituie decât o parte din esența și menirea religiei. Căci, deși în aflarea și înțărirea ideii de Dumnezeu legea cauzalității joacă un atât de puternic rol, totuși reducerea religiei numai la latura intelectualității ar fi o greșeală și o depreciere. Religia este nu numai *cunoaștere*, ci și sentiment și voință. Ea nu este simplă



*atitudine teoretică față de lume și viață, ci și una practică. Ea nu e atât cerință de cunoaștere, cât voință către faptă. A reduce religia la satisfacția unei simple cerințe intelectuale înseamnă a o desfigura ca înțeles în ființa ei și a o reduce ca importanță în ființa noastră, atașând-o unei singure facultăți: inteligenței. Religia nu trăiește însă din necesitatea de a ști, ci din necesitatea de a ne sfinți, de a ne mântui; și prin ceea ce ea trăiește, prin aceea se va fi și născut.<sup>16</sup> A face din religie o simplă manifestare a intelectului, înseamnă a-i da aceeași semnificație și același înțeles ca și științei sau filosofiei. În cazul acesta ea ar fi o simplă îndeletnicire omenească, supusă vremii și schimbării, fruct al rațiunii – disputându-și locul și dreptul la trai cu filosofia și știința. Și dacă a fost o vreme când se zicea că toate științele slujeau religiei, astăzi, cu progresul științei, rolul dominant i-ar reveni acesteia și nu religiei. Religia n-ar mai fi socotită decât ca o formă a științei, un fel de „filozofie populară”, cum îi și zicea Ed. Hartmann, sau „metafizică a plebei” cum o socotea Schopenhauer. Născută din necesitatea de a satisface legea cauzalității, religia a fost și a rămas forma de cunoaștere a lumii mai accesibilă maselor populare, înlocuind filosofia, care, neputându-se coborî către mase, îmbracă hainele religiei. Pe calea de simboluri religioase gustul și cerința către supranatural al plebei e mai ușor satisfăcut de maniera religioasă de a privi lucrurile, decât privirea filosofică, ale cărei noțiuni și principii sunt rezervate numai câtorva aleși.*

Pornind din aceleași temeuri, de a diminua importanța și permanența religiei, Auguste Comte, întemeietorul sociologiei, consideră religia tot ca o manifestare intelectuală și

anume ca prima formă de cunoaștere a lumii, cu care a început omenirea. După ea urmează metafizica, care constituie a doua fază de cunoaștere a lumii. Și, în sfârșit, ca ultim stadiu, vine cunoașterea pozitivă a științei. Prin aceste trei faze a trecut omenirea în procesul de cunoaștere a lumii. În acest proces religia reprezintă doar prima fază. Faza de copilărie a umanității. Ea este înlocuită astăzi de știință, care face inutilă și religia ca și filosofia. În parte așa ar și fi, dacă religia ar fi fost, sau ar fi un simplu proces de cunoaștere, născut din imboldul cauzalității. Numai că nici religia în ființa ei și nici faptele în desfășurarea lor, nu confirmă teza lui Auguste Comte. Simplul fapt că religia conviețuiește și astăzi alături de știință dovedește că ea este altceva decât simpla cunoaștere a cauzelor și că deci ea nici nu s-a născut din aceleași cerințe și nici nu trăiește prin aceleași necesități ca știința. Fiindcă, dacă ar fi așa, ea ar fi trebuit de mult să fi fost înlocuită de știință. Religia însă trăiește și azi din ce în ce mai puternic, nu numai în sufletul popular, dar și în sufletele oamenilor de știință, reprezentând deci o altă necesitate a sufletului omenesc decât aceea pe care o reprezintă știința.

Din aceleași motive nu este admisibilă nici teza lui Herbert Spencer, cunoscutul sociolog englez, care crede că religia reprezintă sentimentul de necunoscut, care, inaccesibil științei, este trăit ca religie. Religia după Spencer este tocmai această conștiință despre necunoscut, despre care știm că este, dar pe care nu-l cunoaștem și nu-l vom cunoaște nicio dată. Trăirea acestui necunoscut și a neputinței de a-l cunoaște e ceea ce constituie sentimentul religios.<sup>17</sup> În ultimă

<sup>16</sup> Paul Wernle: Einführung in das theologische Studium, p. 10.

<sup>17</sup> A se vedea: Ioan Gh. Savin: „Dovezi raționale pentru existența lui Dumnezeu”, Ed. II, p. 14 și 15.



instanță agnosticismul religios ar fi concluzia la care ar ajunge intelectualismul religios. De aceea misticismul refuză chiar orice contact cu acest intelectualism. Ceea ce desigur constituie o altă exagerare.

Din toate aceste teorii, un lucru adevărat este că elementul intelectual participă atât la formarea cât și în structura fenomenului religios. Ideea de cauzalitate duce la ideea de Dumnezeu și contemplarea cauzativă a lumii cuprinde în sine un *ce religios*. „Specificul” religios însă depășește cu mult simpla intelectualitate. Și exprimarea logică a raportului de cauzalitate dintre noi și lume, ca și dintre lucruri și cauza lor ultimă, nu este religie.

Ceea ce face specificul religios, acea dependență dintre creatură și creator, e cu mult mai mult și de altă natură decât simplul raport logic de la cauză la efect. Și chiar dacă acest raport duce la o ultimă cauză, el nu duce însă și la cea de religie. Fiindcă simpla dependență cauzală nu e religie, după cum simpla cauză absolută nu e Dumnezeu.

Această cauză logică trebuie trăită religios pentru a fi Dumnezeu și aceasta înseamnă să fie trăită ca o ființă, ca o personalitate transcendentă, care să ne fi creat și care să ne guverneze din etern în etern. De aceea nici o concepție logico-filozofică câștigată pe calea aceasta nu poate fi socotită drept religie. Nici acel *πρωτων κυριων* al lui Aristotel, nici „Demiurgul” organizator al lui Platon, nici *fatala* cauzalitate stoică și nici imanenta necesitate spinozistă nu conțin elementele suficiente și necesare religiei. Cea mai simplistă concepție „fetișistă” care-și trăiește și-și adoră zeii care i-au creat strămoșii și-i guvernează destinele, e mai aproape de Dumnezeu și de religie decât cel mai complicat din sistemele filozofice.

De aceea nici *deismul*, nici *panteismul* și nici o altă construcție de ordin strict intelectual nu sunt religii, fiindcă ele nu satisfac decât cerințele rațiunii, ale intelectului, dar nu ale sufletului întreg, în funcție de manifestarea religioasă.

Desigur însă că impulsul cauzalității a contribuit și contribuie într-o foarte largă măsură la postularea și precizarea ideii de Dumnezeu, dar, numai prin ea, nu vom ajunge niciodată la religie. E adevărat că legea cauzalității ne duce dincolo de limitele îngăduite științei, „înăuntrul căreia legea cauzalității rămâne veșnic fără răspuns”, după cum spune marile fizician englez Tyndall.<sup>18</sup> Ne duce dincolo de aceste limite, dar ne lasă în gol. Legea cauzalității postulează ceva dincolo de lumea fenomenelor, dar nu creează nimic dincolo de ea. Dumnezeu nu apare încă la capătul acestui ultim și suprem urcuș al lanțului cauzalității, chiar dacă ne vedem siliți să ne oprim și să ancorăm la o ultimă cauză. „Aflarea acestei ultime cauze ne poate fi un puternic obiectiv care, dacă nu poate fi numit religie, este totuși foarte aproape de tributul de adorație, pe care omul religios îl dă cauzei supreme personificată”.<sup>19</sup> Este aproape de religie, dar nu este religia însăși. Această ultimă cauză nu devine Dumnezeu, deci obiect al religiei, decât dacă e trăită ca o forță spirituală și personală, creatoare a lumii și în legătură cu ea. Și Spinoza avea acea satisfacție intelectuală, acel „amor dei intellectuallis” în fața cauzei absolute și totuși Spinoza era ateu.

Noțiunea de cauzalitate a fost și este un puternic imbold spre căile religiei, dar atât. În ea nu se epuizează și nici nu se concentrează ființa religiei. Ea a pulsă și pulsează în su-

<sup>18</sup> Citat după Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 55.

<sup>19</sup> Gustav Klass, citat după Pr. I. Mihălcescu, *op. cit.*, p. 55.



fletele tuturor, de la primitivii primelor timpuri și ai celor de astăzi și până la supremele meditații ale filozofilor și inspirațiilor religioși. Cuvântul acesta „pentru ce?”, „din ce cauză?” e atât de intim legat de sufletul omenesc încât în chip firesc el vine pe buzele copilului, răsună de mii de ani pe buzele înțelepților și din toate cuvintele omenești este cel mai omenesc dintre ele – zice *Du Bois Reymond*.<sup>20</sup> El a ajutat, a împins omenirea spre căile religiei, dar n-a creat el singur religia și nici n-o epuizează. Dovada o face faptul că toate concepțiile despre Divinitate și religie construite de filozofia raționalistă în diferitele sisteme de religie naturalistă, începând de la deismul englez și raționalismul lui Christian Wolff și până la sociologismul comtian sau durkheimist sunt simple surogate, lipsite de viața și puterea pe care o conține și reprezintă religia în istorie și societate.

De aceea *Max Müller*, unul din partizanii intelectualismului în definirea ființei și originii religiei, a căutat să înlocuiască ideea generatoare a cauzalității prin aceea de infinit. Sursa religiei rămâne pentru *Max Müller* tot setea de a înțelege, de a sesiza, de a explica necunoscutul, însă nu pe bază de cauzalitate, care naște și satisface curiozitatea și cunoașterea științifică, ci pe aceea a *contemplării infinitului*, care naște religia.

*Max Müller* pornește de la teza că religia nu-și poate avea sursa în acea vagă și confuză reverie asupra lumii pe care o presupunea *animismul*. „Religia, zice el, pentru a-și deține locul ce-l are în conștiința noastră, trebuie să fi început, ca și toate celelalte cunoștințe ale noastre, printr-o

experiență sensibilă”.<sup>21</sup> Dar care este sursa sensibilă generatoare a cugetării religioase? „*Infinitul nemărginit, sensibilizat în lumina bolții cerești*”, răspunde *Max Müller*. „Acest infinit sensibil a impresionat adânc sufletul omului și tendința de a da un înțeles, un nume, fie chiar negativ, acestui nemărginit este originea religiei”.<sup>22</sup>

Această părere a lui *Max Müller* nu este cu totul lipsită de justete. Atât în lumea indică, cât și în cea greacă, infinitul, nemărginitul, το άπειρον, neantul, „haosul”, a fost socotit drept principiul generator al existenței lumii. Acest infinit are în el și acel element de *myster*, immanent sentimentului religios și concordă și cu identificarea ideii de Divinitate cu lumina bolții cerești, pe care o găsim în mai toate religiile. Această coincidență dintre Divinitate și elementul sensibil al luminii, constituie, după *Max Müller*, însăși sensibilizarea ideii de infinit, care e sursa și semnificația religiei. Astfel denumirile date Divinității în diferitele religii, precum la indieni: *Devas* și *Dyaus-patar*, la greci: *Zeus*, la romani: *Deus* și *Deus-pater* sau *Jupiter*, la vechii germani: *Zio* sau *Zito*, la slavi *Zveti*, care toate însemnau și lumină și cer luminos dar și Divinitate, dovedesc această înrudire de sursă între ideea de lumină, infinitul boltei cerești și ideea de Divinitate.

Lăsând la o parte faptul de discutat dacă această „omoniemie”, cum o numește *Max Müller*, implică și identitate de conținut și dacă tendința de sensibilizare a ideii de infinit este suficientă pentru a explica ideea de divin, probleme asupra cărora vom reveni în legătură cu teoria naturistă, tre-

<sup>20</sup> *Esser und Mausbach: Religion, Christentum und Kirche*. Vol. I, p. 156-157.

<sup>21</sup> *Max Müller: Natural Religion* p. 114. Citat după *Em. Durkheim, op. cit.*, p. 103.

<sup>22</sup> *Max Müller: Ursprung und Entwicklung der Religion*,



buie să remarcăm totuși, că teza infinitului e mai compatibilă cu ființa religiei decât cea a cauzalității.

Însă, deși ideea de infinit conține în sine ceva mult mai apropiat de ideea religioasă decât conținea simpla idee de cauzalitate și deși ideea de infinit conține în sine o idee pozitivă și nu numai una limitativă față de finit, cum susține Kant, totuși nici ea nu poate fi sursa reală și unică a sentimentului religios.

Întâi, fiindcă ideea de infinit e ceva *vag* și *imprecis* și din acest vag nu poate să nască un sentiment atât de profund și personal cum este sentimentul religios.

Al doilea, fiindcă infinitul nu poate servi drept obiect al religiei, care-și cere un Dumnezeu *personal*, spiritual și supranatural ca obiect al adorației.

Al treilea, pentru că și el e pornit numai din necesitatea de a ști, de a *înțelege* acest infinit, care ne apasă. Religia însă e cu mult mai mult decât simpla sete de a ști, de a înțelege, fie infinitul, fie cauza lucrurilor și a lumii.

Deci nu din impulsul causal și nici din contemplația infinitului s-a putut naște religia. Acestea sunt momente ale activității noastre intelectuale și oricât de importante pentru viața noastră psihică în genere ca și pentru sentimentul religios, ele nu pot forma singure esența acestui sentiment, în care este interesat și angajat întreg sufletul omenesc.

Căci caracteristica sentimentului religios este de a pune sufletul omenesc în *totalitatea lui*: de intelect, sentiment și voință, în raport cu Divinitatea. În această „sinteză” stă specificul formal al fenomenului religios, față de toate celelalte fenomene psihice.

Că religia poate trăi și redusă numai la unul din aceste momente – e posibil; deplină însă nu se găsește decât prin

valorificarea tuturor facultăților noastre sufletești. Dumnezeu *trebuie cunoscut, simțit și sfințit*, adică voia Lui făcută, și numai atunci avem religie și sub forma ei subiectivă și sub cea obiectivă, deci și sentiment și cult.

Rezultă din aceste considerente că, de fapt, concepția intelectualistă a religiei este și *insuficientă și unilaterală*. Fără a tăgădui importanța elementului de cunoaștere în componența și originea religiei, totuși nu putem reduce numai la el ființa religiei.

Religia nu e *simplă teorie*, ca filozofia și știința, ci este și *acțiune* și simțire; ea nu e numai de natură teoretică, ci și de natură *practică*. A *crede* și a *făptui* e al religiei, spre deosebire de știință, care e satisfacerea curiozității de a ști.

Din această cauză unii au crezut că pot reduce religia la stările și actele de voință și că esența religiei este de natură *voluntaristă* și nu intelectualistă.

### Teorii voluntariste

Teoriile voluntariste tind să reducă religia la *morală*, făcând din cerința religiei de a se exterioriza, fie în acte de cult, fie în acte morale, însăși ființa religiei. Din faptul că în unele religii îndeplinirea principiilor de viață morală pre-cumpănesc, sau că în anumite sisteme filozofice, care vor să fie și religie, morala apare ca singurul rost de a fi al religiei s-a ajuns la identitatea dintre religie și morală și în consecință la circumscrierea religiei la simple acte de voință ale sufletului nostru.

Prin aceasta se deviază însă atât de la *ființa* religiei cât și de la *funcția* voinței. În ceea ce privește religia ea nu se confundă cu morala, deși e strâns legată de ea. Sfera religiei de-



pășește cu mult moralitatea. Aceasta e o *consecință* a religiei, o *parte* a ei și nu poate fi deci *totul*. În raportul dintre creatură și creator, care formează esența primordială a religiei, nu ideea morală este partea centrală, iar actul *mântuirii* e un act al *grației* divine în primul rând și numai apoi al faptelor noastre morale.

În ceea ce privește voința, ca funcție a sufletului, ea este tendința de a realiza, de a exterioriza *reprezentările* însoțite de anumite *sentimente* agreabile, sau de a reprima *reprezentările* însoțite de sentimente dezagreabile. Deci ea este *rezultanta* celorlalte două forme de manifestare a sufletului – *inteligență* și *sentiment*, fără de care voința nu mai este un *act conștient, reflectat, ci instinct*, lipsit deci de orice *valoare morală*.

Dar chiar în cazul când religia s-ar contopi cu morala, ea nu poate fi afectată în întregime voinței, căci și în cazul acesta ea depinde în primul rând de un *act de cunoaștere* – în speță de *cunoașterea ființei și voinței divine*, pe care are a o îndeplini. „Moralismul”, cum se numește tendința de a înlocui religia prin morală, are în filozoful Im. Kant pe cel mai puternic susținător al său. Kant afirmă că nici Dumnezeu, nici celelalte adevăruri fundamentale ale religiei: libertatea, viața viitoare și nemurirea sufletului, nu se pot nici cunoaște, nici dovedi cu ajutorul inteligenței. Ele sunt însă *afirmate* pe cale practică, ca postulate ale *voinței*. Rațiunea noastră practică ne impune atât *realizarea binelui* cât și *răsplătirea* lui. Or aceasta nu e posibilă decât într-o altă viață și numai prin sancțiunea unei ființe atotperfecte și veșnice, care e Dumnezeu. Iată cum ideea de Dumnezeu, nemurirea sufletului și o viață viitoare apar ca o necesitate și consecință a

tendinței de a se realiza binele și deci ca o necesitate a voinței.

În forma aceasta, însă, religia nu numai că e confundată cu morala, dar este și subordonată ei; mai mult, este chiar o *formă inferioară de morală*, fiindcă dacă morala în sine este *autonomă*, adică își are în sine însăși principiul realizării binelui, prin *religie* ea devine *deuteronomă* și evdemonistă, adică pune principiul legii morale într-o *voință străină* de om și *condiționează* realizarea lor de fericirea veșnică.

Moralismul kantian a avut o covârșitoare influență asupra teologiei ca și a filozofiei. *Fichte* în filozofie și marele teolog protestant *Schleiermacher* în teologie sunt adepții și continuatorii acestui moralism. Prin ei moralismul a avut și are încă puternici susținători mai ales în lumea protestantă.

Teza moralistă însă, deși plină de seducție, este totuși și *eronată* și *dăunătoare* religiei. Dăunătoare tocmai din cauza părții de adevăr ce o conține, și care îi facilitează eroarea. Teza *voluntaristă* explică doar *un moment* din ființa religiei, adică tendința ei de a se transpune în fapte, dar asta nu înseamnă că religia este egală cu moralitatea. Actele de adorație sau cultul nu implică neapărat acte de moralitate. Uneori din contră. Dacă moralitatea face parte esențială din creștinism, ea nu face parte din religie însăși, fiindcă sunt oameni morali fără a fi religioși, și sunt practici culturale de o *crasă imoralitate*, cum erau multe din „misteriile inițiaților” din religiile păgâne, cum sunt și multe secte creștine de azi și, bineînțeles, sacrificiile sângeroase în genere. Intrarea moralei în sfera religiei și contopirea moralei cu credința este o caracteristică a revelației creștine; dar și aici moralitatea este *un mijloc spre mântuire* și nu mântuirea însăși. Ceea ce e simplu *mijloc* nu poate fi nici *scop* și nici *totul*. Religia nu



poate fi deci identificată cu morala, cum vor diferitele teorii voluntariste.

### Teorii sentimentaliste sau emoționaliste

Alții reduc în sfârșit natura psihică a religiei la o manifestare de sentiment, la o funcție a sensibilității sau a afecțiivității noastre.

E drept, sentimentele sunt acelea în care ființa noastră psihică se exprimă mai personal și mai profund. Ele reprezintă felul cum spiritul nostru reacționează, fie intern, fie extern, față de ceea ce e în afară de el. Dacă acțiunea inteligenței poate fi uneori de natură strict pasivă, dacă volițiunile noastre pot fi uneori prea periferice, sentimentele sunt totdeauna *profunde și intime*. Ele au ceva din *eul nostru intim* și ele sunt acelea care dau înțeles și *personalizează* atât reprezentările cât și volițiunile.

Starea de plăcere sau neplăcere, de fericire sau de durere, de mulțumire sau de nemulțumire, născută din raporturile noastre cu lumea, sau cu ceea ce trebuie să fie dincolo de ea, dă naștere unui sentiment care se apropie foarte mult de ceea ce conține în sine religia. De aceea mulți au căutat să pună ființa religiei într-un sentiment oarecare, făcând din sentimentul religios o stare pur *emoțională* a sufletului nostru, independentă de celelalte funcții: inteligență și voință.

Pe această cale se caută chiar a se ușura și explica discordanța dintre credință și rațiune, una – religia, fiind rezultanta stărilor noastre afective, alta – știința, a dispozițiilor noastre intelectuale.

În acest sens zicea filozoful *Iacobi* că el e creștin după inimă și totuși păgân după rațiune; și tot în acest sens întrea-

ga mistică admite completa deosebire între cunoștința teoretică și cunoștința mistică, care este o stare de *simțire a divinului* și nu o cunoaștere *teoretică* a lui.

Reprezentantul cel mai de seamă al acestei direcții în teologie este vestitul teolog și filozof *Friedrich Schleiermacher*.

Schleiermacher ajunge la concepția sentimentalistă a religiei prin eliminarea celorlalte două concepții: intelectualistă și voluntaristă. Religia nu este – zice el – nici metafizică, cum vrea intelectualismul, nici morală, cum vrea voluntarismul, deși și una și alta intră în componența ei.

Religia nu este moralitate, fiindcă există sentiment religios și fără element etic și nu este nici știință, fiindcă omul, în religie, nu caută să cunoască lucrurile subordonate legilor, stabilind raporturi determinate între legile determinate și finite. Din contră, menirea și ființa religiei este să înțeleagă existența finitului prin *infini*t, contemplând acest *infini*t. *Religia este sentimentul de absolută dependență pe care-l simțim în fața acestui infinit, necunoscut, care este Dumnezeu*. Specificul religios al acestui sentiment constă în elementul de absolută dependență „*Schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl*”, de totală *resemnare și renunțare* a personalității în fața acestui infinit religios conceput. Contopirea noastră cu infinitul, conștiința aceasta „a finitului în infinit”, constituie o stare de *supremă beatitudine*; e *conștiința religioasă desăvârșită*. „Religia, zice el, este acea dispoziție internă a sufletului în virtutea căreia primim în noi ceea ce este individual, nu ca *individual*, ci ca o parte a *totului*, ca icoană a *infini*tului”. „A transpune în veșnicie ceea ce este temporal, a *privi finitul ca infinit* și prin aceasta a trăi, fără a reflecta, în acea stare de naivitate naturală, numai ca stare de susținut, aceas-



ta e religie" ... „A fi una cu infinitul, trăind încă în finit și totuși veșnic în orice moment, aceasta este nemurirea religiei”.<sup>23</sup>

Firește, teza lui Schleiermacher, cu vizibile rezonanțe panteiste și spinoziste, este și riscantă și absurdă. Mai întâi însuși faptul că el face din Dumnezeu, obiectul religiei, acel X necunoscut și infinit, constituie o contradicție și un nonsens. Un Dumnezeu necunoscut, nu poate fi obiect al religiei, iar sentimentul de „absolută dependență” pe care-l naște acest „infinit necunoscut” nu poate fi sentimentul religios.

Fără un Dumnezeu cunoscut nu există sentiment religios, fiindcă nu pot exista sentimente fără ideea care să le nască. Fără idei nu există sentimente. Aceasta este o regulă generală psihologică și de la ea nu se poate abate nici sentimentul religios.<sup>24</sup> Mai ales sentimentul religios nu, întrucât religia – fiind un act de personală legătură cu suprema ființă creatoare, nu poate lua naștere decât din cunoașterea acestei ființe supreme, obiect intim al adorației sale. Vagul sentiment al infinitului pe care îl preconizează Schleiermacher poate fi de natură estetică, dar nu religioasă.

Și, după cum actul cunoașterii, singur, al unei cauze absolute a lumii nu era suficient pentru a legitima nașterea sentimentului religios, tot așa vaga intuiție a unui infinit necunoscut nu poate da naștere unui sentiment religios.

Acea trăire a spiritului în infinit, despre care cu atâta bogăție retorică și efuziune mistică ne vorbește Schleiermacher, e posibilă numai atunci când despre acest „Infinit” avem o mai intimă cunoaștere decât simpla și totală abandonare a ființei noastre finite, în infinitul necunoscut. Această atitu-

dine e mult mai apropiată de panteismul spinozist, al cărui tributar este Schleiermacher, decât de teismul creștin. Și suprema beatitudine născută din această abandonare a ființei noastre finite în marele infinit, e mult mai proprie unei atitudini estetice decât unei atitudini religioase.

De altfel toată această concepție romantică despre religie aici își și are sursa: în confundarea, dacă nu chiar subordnarea, sentimentului religios celui estetic.

Epoca romantică, căreia i-a și aparținut Schleiermacher, trăia în această interpretare estetică a vieții și a lumii. Lessing și Herder, Goethe și Schiller, plutind între misticismul jansenist și deismul raționalist, ca și panteismul spinozist, au crezut că pot suplini religia cu arta, care în esență ar răspunde aceluiași cerințe ale sufletului. Aceasta se și vede din cunoscutele cuvinte ale lui Goethe: „Cine are arta și știința, acela are și religie; cine nu le are pe acestea, acela aibă religie”.

De altfel această confundare între artă și religie a fost arma iscusită în mâna unor atei de marcă, care neîndrăznind a nega direct religia, o făceau să nască din același proces al fanteziei alături de artă, cum credea Feuerbach, pentru ca să fie înlocuită de ea, cum cerea David Friedrich Strauss, care spunea că arta conține în sine toate mângâierile și toate fericirile oferite de religie și deci o și poate înlocui. Cu o singură și esențială deosebire – adăugăm noi: Arta își poate imagina și crea toate idealurile și toate bunurile, afară de unul singur: pe Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu se creează. Iar dacă Dumnezeu există, atunci raportul cu El este religie și nu artă.

Deci și teoriile sentimentaliste conțin în ele pe lângă o parte de adevăr și una de exagerare și eroare. Partea de

<sup>23</sup> Fr. Schleiermacher, Reden über die Religion. Ed. II, p. 75-76

<sup>24</sup> Fr. Schleiermacher, Reden über die Religion. Ed. II, p. 75-76.



adevăr e următoarea: religia este și cunoaștere și acțiune morală și cult; ea este și sentiment, și în primul rând *sentiment*. E o anumită stare a omului, de a se transpune în și de a simți cu întreaga sa ființă: intelect, voință, afect – ființa divină. Această atitudine conține în sine toate elementele care alcătuiesc religia și în ea se cuprind și se contopesc toate fețele sufletului nostru. În această atitudine Dumnezeu este cunoscut, voința Sa este manifestată, sentimentul nostru este mișcat. Este ceea ce constituie sentimentul religios în forma sa primordială, și care exprimă adevărata ființă a religiei, din punct de vedere al structurii sale specific psihologice.

În ce constă acest sentiment, surprins la sursă, desfăcut de elementele cultural-etice sau estetice care i s-au adăugat, ca și de deviațiile și deprecierile la care a fost supus în decursul vremurilor se va evidenția când ne vom ocupa de ființa și elementele constitutive ale sentimentului religios.

## CAPITOLUL IV

### „Apriorismul” religiei

Din definiția ei, cât și din manifestarea de fapt a religiei, rezultă că ea nu poate fi redusă numai la unul din momentele în care se exprimă ființa sa, și nici numai la una din facultățile sufletului nostru.

„Religia conține în sine și intelect și sentiment și voință, fără a se dizolva însă în ele, ci le premerge tuturor ca element constitutiv al vieții noastre sufletești, punându-le pe toate într-o sinteză unitară, într-un raport specific cu ființa divină”.<sup>25</sup>

În acest sens se poate vorbi de un apriorism religios atât din punct de vedere logic,<sup>26</sup> cât și din punct de vedere psihologic.<sup>27</sup>

I. Apriorismul logic. Prin „apriorism logic” înțelegem că religia este o *formă generală și constitutivă*, care prezidează la însăși organizarea vieții noastre sufletești. Apriorismul logic nu trebuie confundat nici cu *intelectualismul*, ale cărui insuficiențe le-am văzut și aici, mai ales, cu *raționalismul*,

<sup>25</sup> Ioan Gh. Savin: „Dovezi raționale pentru existența lui Dumnezeu”, ed. II, p. 7.

<sup>26</sup> Ernest Troeltsch: „Zur Frage des religiösen Apriori”, *Gesammelte Schriften* B. II 764–768.

<sup>27</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, Cap. XVII, p. 158 și urm.



care pornind din „prejudecăți logice”, încearcă să explice religia ca un fapt *natural* datorat jocului rațiunii.

Evhemerismul la cei vechi, deismul și hegelianismul la cei noi, au fost astfel de încercări raționaliste de „a explica” religia, înglobând-o în mersul evolutiv al cugetării umane. „Apriorismul logic” însă nu *explică*, ci *constată*. Și anume constată că religia este un *fenomen dat*, care ni se impune, care ne *constrânge de a concepe lumea și lucrurile din ea sub raport religios*, adică sub raportul *transcendenței și eternității*. Fără acest raport religios noi *n-am putea concepe* nici lumea, nici pe noi.

Realitatea așa ne este dată: impregnată de la început de elementul religios; și nici *nu ne putea fi dată altfel*. Sesizarea, cunoașterea acestei realități însăși se face în virtutea unor *legi apriorice*, care singure fac posibile atât *existența* lumii cât și *cunoașterea* ei. Numai în virtutea acestor legi e posibil a se construi din „*haos*”, „*cosmosul*” – lumea. Aceste legi apriorice sunt fie ale *intuiției sensibile*: timpul și spațiul, fie ale *inteligenței, categoriile*, cum sunt: substanță, cauzalitate, calitate, modalitate, relații etc. În virtutea acestor principii, și numai datorită lor, se constituie lumea *existenței fizice*: natura, fie cea fizică, fie cea psihică.

Deasupra existenței fizice stau însă *formele apriorice ale rațiunii*, care valorifică și califică această existență, dându-i un înțeles, un sens, un scop, un conținut. Aceste forme apriorice ale rațiunii sunt normele regulative și constitutive ale lumii culturii, suprapuse lumii fizice. Astfel sunt *normele adevărului, binelui, frumosului și sacralului sau sfînteniei*. Și dacă existența fizică n-ar fi posibilă fără acele *tipare primordiale*, care sunt timp, spațiu și cauzalitate, la rândul ei această existență fizică ar fi inertă și fără sens, dacă n-ar fi *valorificată*

fie sub raportul *normei adevărului*, care face posibilă cea mai simplă formă de judecată și deci de *cunoaștere*; fie sub raportul *binelui*, care împarte actele noastre în bune sau rele; fie sub raportul *esteticului*, care le împarte în frumoase sau urâte; fie sub raportul *sacralului* sau al religiei, care le privește sub raportul sfînteniei, adică al *eternității și transcendenței*. Fără aceste tipare ale rațiunii „lumea” n-ar exista. *Fiindcă ele sunt*, lumea există, așa *cum există*. Așa că sub acest raport e absurdă întrebarea și fără sens: cum s-au născut aceste norme, *cum s-a născut religia*, cum s-a născut morala? Ele *nu s-au născut nicicând*; căci au *fost totdeauna*. Fiind ele – a fost și este posibilă *realitatea*, așa cum este. Aceasta e marea transformare a cugetării filozofice prin kantianism, acea întorsătură coperniciană de care vorbește Kant în „*Critica rațiunii pure*”. *Aceste norme sunt* – și prin ele există *cultura față de natură*.

Norma religioasă există însă nu numai cu *același* [? cuvânt lipsă în textul tipărit – n.n.] cu care există celelalte norme de adevăr, bine și frumos, ci ea este *sursa și garanția* acestora. Căci nu numai că religia conține în sine elemente din fiecare din aceste norme, ea fiind și cunoaștere și viață etică și manifestare estetică, dar peste ele, ea conține acel moment al *transcendenței*, care depășește planul acestei lumi, ancorându-le de lumea eternității.<sup>28</sup> Prin acest caracter norma religioasă *sanctifică* celelalte valori dându-le un suport și un sprijin, ridicându-le din lumea ideală, transcendentală, într-o *realitate transcendentă*, dându-le un conținut, o *substanță metafizică*. Fiindcă numai prin religie aces-

<sup>28</sup> W. Windelband: „Präludien”, cap. „Das Heilige”, p. 274–275.



te simple forme ideale, *normele*, devin *realități suprasensibile*, fiind trăite ca atribute ale Divinității.

Pe de altă parte religia singură poate să garanteze realizarea acestor valori, fiindcă ea singură poate să *înfrângă antinomia*, care există între conștiința *normativă* și cea *psihologică*, sau între *necesitatea legii* și *valabilitatea normei*. Căci sufletul nostru poartă în sine această tragică antinomie: între ceea ce este *psihologic* necesar și între ceea ce este *normativ* valabil nu e totdeauna armonie. Din contră e luptă; e „războirea” de care ne vorbește Apostolul Pavel. Normele dictează anumite *sentințe*, care trebuiesc îndeplinite, natura *impune* anumite *necesități*, care adesea trebuiesc înfrânte. Ceea ce este *natural*, este adeseori contrar normelor; și ceea ce este psihologic fatal și necesar, trebuie oprimat și reprimat din punct de vedere al imperativelor normative. „Văd altă lege luptându-se în membrele mele” zicea Apostolul Pavel, „că fac răul pe care nu-l voiesc și nu binele pe care-l voiesc”. Acesta este tragicul conștiinței noastre. Psihologic totul e legitim, necesar și fatal: răul ca și binele, crima ca și virtutea, adevărul ca și eroarea. Toate se produc cu aceeași necesitate ca și piatra care cade, sau apa care curge. Și totuși din același spirit răsar anumite norme care comandă: aceasta trebuie să o faci și pe aceasta să nu o faci. E lupta dintre „poruncă” și „lege”, dintre *ideal* și *necesitate*. Răsărite în același suflet, dacă ar avea *aceeași origine* și *aceeași legitimare*, nu vedem cum ceea ce este adesea contra firii noastre ar putea să biruie, cum ne cer comandamentele morale. Aceste norme morale ne cer să înfrângem „eul” nostru, pentru binele altuia, adesea cu propria noastră jertfă. Această biruință a normelor nu e posibilă și nu-i explicabilă decât prin *sanctificarea* lor, prin ridicarea lor pe *alt*

*plan*, altul decât al realității fizice, contingente și psihologice; prin transpunerea lor în „sfînțenia divină”, prin intervenția *dreptului divin* față și în contra *dreptului natural*. Această intervenție singură poate asigura triumful *normei* față de *lege*, al binelui față de rău, al adevărului față de eroare.

Garanția pentru realizarea normelor o dă singur *elementul divin*, etern și transcendent al normei religioase. De aceea religia este trăirea ca *realități transcendente* a acestor *valori ideale*,<sup>29</sup> sau, ceea ce este totuna, transpunerea în *atotsfînțenia Divinității* a acestor *norme* care *constrâng rațiunea umană*.

Iată de ce rațiunea umană, în conceptul ei superior de conștiință logică, etică și estetică *postulează necesitatea unei realități obiective a Divinității*, care să garanteze prioritatea și realizarea acestor valori raționale. Și iată cum din motive logice, estetice și etice, religia apare ca *sinteza tuturor actelor sufletești* „raportate față de Divinitate și cerute de întreaga noastră viață sufletească”.<sup>30</sup> Fără religie viața noastră superioară sufletească nici n-ar fi. Am avea cel mult procese oarbe de acte psihologice, dar n-am avea o știință, o etică, o estetică, adică o *cultură*. Or, tocmai această cultură creează viața sufletească umană față de cea *senzitivo-vegetativă*, aceasta distinge *pe om de animal* și deosebește spiritul: πνευμα de πονη. Religia apare deci ca o formă *apriorică* a spiritualității și a *umanității*. De aceea religia a și apărut o dată cu omul și ea este o condiție *sine qua non* a vieții noastre logico-raționale, a culturii umane însăși. E ceea ce am

<sup>29</sup> A tuturor acestor „valori” și nu numai a celei morale, cum credea Kant, și cu el toți „moralisții” și voluntariștii.

<sup>30</sup> W. Windelband: „Das Heilige” în: „Präludien”, B. II.



denumit *apriorismul logic* al religiei, acel Dumnezeu – „bine și frumos suprem”, acel „kalok'agatos” al lui Platon și al sfinților Părinți; e suprema valoare cerută în filozofia de azi, de cugetători de marcă ca *Wilhelm Dilthey*, *Rudolf Eucken*, *Wilhelm Windelband*, *Ernest Troeltsch*, *Otto Liebmann*, *Bruno Bauch*, *Max Scheller*, *Hugo Münsterberg*, *Osvald Külpe*, *Hermann Lotze*, *Victor Cousin*, *Ch. Renouvier*, *H. Bergson*, *Em. Boutroux*, *Edouard le Roy* etc.

### Apriorismul psihologic al religiei

Religia, ca realitate sufletească, nu este însă suficient definită și nici suficient explicată numai ca o categorie logico-rațională, cum ar rezulta din „apriorismul logic”. Acesta e mai mult un moment *formal* al religiei, născut din necesitatea conștiinței noastre *normative* de a *valorifica*, de a trăi sub forma eternă și transcendentă a *sacralului* celelalte valori ale vieții noastre spirituale, valorile Adevărului, Binelui și Frumosului. Religia ar apărea însă, în cazul acesta, numai ca un corelat al acestora, fără un compartiment propriu, fără ființa sa distinctă și specifică în constituția organică a sufletului nostru. Or, tocmai aceasta este problema de căpetenie în stabilirea ființei și originii religiei: afirmarea și dovada că ea nu este fie corelatul, fie rezultatul vreunei alte activități sau funcții sufletești, oricât de necesară ar fi această funcție. Ci, că ea își are capitolul, funcția și ființa sa proprie în însăși structura inițială și originară a sufletului uman. Și ceea ce în conștiința *normativă*, sau conștiința *logică*, apărea ca „norma absolută”, garanție a tuturor celorlalte valori, își are correspondentul său, realitatea sa și în conștiința *psihologică*, în structura genuină a sufletului omenesc, în acel străfund ira-

țional al sufletului, din care pornesc și pe care se sprijină toate celelalte acte ale vieții noastre sufletești.

Acest fapt sufletește, unic și specific, provocat în ființa noastră „din sesizarea supra-sensibilului”, cum ar zice *William James*,<sup>31</sup> sau „tâșnit” din „conștiința stării de creatură față de creator” cum se exprimă *Rudolf Otto*,<sup>32</sup> este ceea ce constituie partea subiectivă a religiei, sau „sentimentul religios” propriu-zis, adică acest sentiment aflat în realitatea sa nudă, irațională, strict psihologică. Unic și universal, același în orice ființă omenească, constituind *specificul* și *primordialul* religiei, el e redat în forme variate și complexe de religia obiectivă, așa cum aceasta e manifestată în diferitele *religii pozitive*.

Și dacă „apriorismul logic” al religiei apărea condiționat de prezența în conștiința umană a celorlalte valori, sub forma sa strict psihologică, religia apare ca un element primar și originar, făcând parte din însăși structura genuină a ființei noastre psihice. Religia nu mai este un postulat, un rezultat, o anexă, un corelat, ci o *condiție organică* și indispensabilă a acestei vieți psihice însăși. Ea apare odată cu prima articulare a vieții psihice, *este o categorie a acestei vieți*. Această primordialitate psihică a religiei a evidențiat-o în chip magistral subtilul teolog și filozof *Rudolf Otto*, în lucrarea sa capitală care a avut o atât de largă rezonanță în cercurile teologice și filozofice: *Das Heilige*. Pe baza unei profunde și amănunțite analize, *Otto* stabilește că religiei îi revine, nu numai o *prioritate logică*, ci și una *psihologică*; că, alături de *apriorismul logic* al religiei, se impune și *apriorismul psiho-*

<sup>31</sup> *William James*: „L'expérience religieuse”.

<sup>32</sup> *Rudolf Otto*: „Le Sacré”.



logic al ei; și că, după cum vorbim de religie, ca de o *categorie logică*, putem vorbi și de o *categorie psihică a religiei*.<sup>33</sup>

Teza lui Otto este extrem de interesantă. Eliminând erorile psihologismului și ale pragmatismului, care vor fie să construiască, fie să justifice prezența și necesitatea neînălțurabilă a religiei, el se mărginește a cerceta sentimentul religios ca un *fact dat*, surprinzându-l în puritatea lui nativă, așa cum el rezultă din *imediată trăire* a actului religios și deducând de aici locul pe care îl are și rolul pe care trebuie să-l aibă religia în structura vieții noastre sufletești. Expunând teza „apriorismului psihologic” vom utiliza în cea mai mare parte, datele și faptele pe care le invocă Otto în lucrarea amintită, evitând însă cu grijă erorile și exagerările pe care Otto le comite și asupra cărora vom reveni ulterior. Din cercetarea sentimentului religios surprins la sursă, aflat - am putea zice - în starea lui nativă, rezultă un fapt de o deosebită importanță și anume: că, chiar în această formă inițială, strict psihologică și *arațională*, sentimentul religios cu-

prinde în sine *toate elementele* care constituie ceea ce noi numim *religie*, considerată de la forma ei cea mai primitivă, cum o găsim la popoarele inculte, primitive și înapoiate și până la formele de înaltă spiritualitate ale popoarelor civilizate și ale religiilor revelate. Căci în toate vom găsi, în germene, același sentiment, pe care omul l-a simțit în sufletul său, din prima clipă a sesizării Divinității, dar pe care l-a manifestat în chip deosebit în religiile obiective, de la formele întunecate și naive ale religiilor naturale, până la formele sublime ale religiei creștine.

În analiza și fixarea acestui sentiment, în ceea ce el are propriu și caracteristic, trebuie să se observe însă două lucruri: fenomenul religios trebuie să fie *deosebit* de toate elementele *străine* care i s-au adăugat în decursul timpului, fie prin *asociații psihologice interioare*, fie prin *analogii și necesități de exprimare*, fie, în sfârșit, prin procesul de dezvoltare *culturală și socială* de care, fatal, e legată religia. Din cauza acestor înrudiri, asemănări și asocieri, sentimentul religios a fost confundat cu sentimente similare ca formă, dar generic deosebite în conținut. Astfel sentimentul religios are ceva analog cu sentimentul de frică, respect, dependență etc., fără a fi totuși el însuși unul din aceste sentimente. Religia implică și reclamă anumite norme etice, sau estetice, fără a se epuiza sau confunda ea însăși cu norma etică sau estetică. Ea îmbracă în chip vremelnic anumite forme sociale și familiale, fără a fi în esența ei determinată sau organic legată de aceste forme. Deci, o primă îndatorire, pentru fixarea fenomenului religios, sub raport strict psihologic, este *degașarea lui de elementele străine lui*, oricât de înrudite s-ar părea ca structură internă și oricât de necesare ar fi pentru manifestarea externă, socială sau individuală, a acestui sentiment.

<sup>33</sup> Rudolf Otto, profesor la Facultatea teologică protestantă a Universității din Marburg, Germania. Lucrarea sa de căpetenie, în care e expusă teza sa asupra „apriorismului psihologic” a religiei: *Das Heilige*, apărută încă din 1917, s-a bucurat de un răsunător succes și o răspândire extraordinară. În 1929, deci numai în decurs de 12 ani, ajunsese deja la 18 ediții în Germania, fiind tradusă în cele mai multe dintre limbile europene și multe extra-europene. Titlul original al lucrării sale: *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalem*. Lucrarea, apărută inițial într-un singur volum, a fost împărțită ulterior în trei volume. Primul, purtând vechiul titlu: *Das Heilige*, iar celelalte vechiul subtitlu: *Aufsätze das Numinose betreffend*, în două părți; prima intitulată: *Das Ganz Andere*, tratând problema transcendenței și a doua: *Sünde und Urschuld*, tratând problema păcatului originar. Noi am utilizat traducerea franceză a lui André Jundt, făcută după a 18-a ediție germană și apărută în 1929. Paris, Payot.



O a doua problemă constă în evidențierea faptului că *elementele constitutive ale religiei nu sunt în întregime raționale sau raționabile*. Ele nu se pot transpune toate în *concepte* și, chiar atunci când se transpun, conceptul rațional nu exprimă tot *adâncul* și specificul lor. De aceea elementele esențiale și componente ale religiei nu pot fi, în întregimea lor, decât *trăite*. Aceasta este partea *arațională* a religiei, este specificul ei strict psihologic, care nu se poate exprima prin concepte, raționamente sau cuvinte: este *inefabilul religios*.

În creștinism chiar, deși el, ca religie absolută, conține în întreg adevărul revelat și transpus în *dogme*, totuși are și el un larg substrat *arațional*. Căci, sub conceptul sintetic al dogmei, pulsează tot acel fond de trăire religioasă *nerațională* în *străfundul ei*, care alcătuiește viața și simțirea religioasă.

Firește „arațional” și „irațional” nu înseamnă *nerațional* sau *antirational*, ci numai neputința rațiunii de a exprima tot adâncul și toată taina religiei. „Conceptul” e sărac chiar față de materia plastică și sensibilă și nu numai față de realitatea suprasensibilă a religiei. De aceea poezia utilizează simbolul, care redă mai mult decât cuvântul, și de aceea muzica redă, sub forma îmbinării sonorităților melodiei, mai adânc și mai adecvat complexul adânc al sentimentelor, decât o pot face cuvintele, noțiunile, conceptele.

Elementele raționale sunt, firește, necesare în expunerea și formularea sentimentului religios. Ele primează chiar în clarificarea, precizarea și exprimarea acestui sentiment. Dar nu-l epuizează. Lucrul e evident, mai ales când e vorba de a ne înfățișa, de a ne „obiectiviza” ideile și sentimentele față de ființa Divinității. Predicatele raționale, pe care le întrebuițăm, sunt de cele mai multe ori *negative*, indicând mai

mult ceea ce nu este Divinitatea față de „existențele” exprimabile prin concepte, prin rațiune. Aceste predicate nu sunt decât „sinteze”, abstracții, extrase dintr-un larg și complicat capitol de trăire și ele nu se înțeleg, decât dacă se consideră întreg suportul arațional din care ele provin și pe care se reazimă. Divinitatea are un ce *inexprimabil*, inefabil, acel „απερτον” cu care grecii desemnau Destinul și Divinul. De aceea, fondul adânc și original al sentimentului religios nu se poate exprima întreg în formulările raționale, și, în afară de ele și sub ele, rămâne un ce *specific* și *a-rațional*, care se trăiește, se simte, dar nu se poate exprima prin cuvinte. E specificul psihologic al religiei, e categoria psihologică a *sacruului*, cum o denumeste Rudolf Otto,<sup>34</sup> e *aprioricul psihologic* al religiei.

Categoria *sacruului*, ar fi deci, luată din sens psihologic, elementul care urmează să distingă ceea ce este *specific* religios, de ceea ce este *profan*, sau *areligios*, în complexul sub care se prezintă și se exprimă individual sau social fenomenul religiei în genere.

În ce constă însă acest *element de sacru*, care caracterizează fenomenele sufletești denumite religioase? Aplicând regula ce ne-am impus-o, va trebui ca însuși acest cuvânt, *sacru*, care pentru noi constituie măsura, dreptarul după care urmează să calificăm ceea ce e religios de ceea ce nu e, să fie luat în accepția lui pură și inițială și nu *saturat*, adică amestecat deja cu elemente străine care i s-au adăugat, fie din necesități și procese psihologice interne, fie, în decursul timpului, prin procese social-culturale externe. În primul rând, prin calificativul *sacru* trebuie să înțelegem pe *sacer*

<sup>34</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 20.



latin, care înseamnă ceva *interzis*, scos din comun, obiect al unei atenții deosebite și nu pe *sanctus*, adică sfânt, care este amestecat deja cu elementele etice de: bun, perfect etc. Și al doilea: să delimităm conținutul sufletesc al actelor născute de raportarea lor la noțiunea de „sacru”.

Deci, care sunt formele sub care se manifestă sufletul nostru, funcționând sub „categoria sacrului”? Sau, altfel zis: cum se manifestă sufletul nostru, atunci când este sesizat, sau el sesizează *Divinitatea*? Sau în termeni și mai obișnuiți: în ce constă și cum se manifestă sentimentul religios, în accepția sa strict psihologică?

În sentimentul de *pietate*, zic cei mai mulți; în sentimentul de *dependență* zic alții; în cel al *fricii*, afirmă în sfârșit alții.

*Pietate* e prea puțin pentru a exprima completul sentimentului religios, fiindcă *pietatea* nu cuprinde elementul de *majestate* și *solemn*, care caracterizează manifestarea sesizării divinului în noi.

*Dependența* iarăși nu e calificativul propriu, fiindcă, deși el ar implica elementul de *majestate*, prin aceea *dependență* absolută de care vorbea *Schleiermacher*, totuși el este un element cu o viață proprie, exprimând sentimente cotidiene ale vieții noastre profane: *dependență* filială, dintre părinți și copii, *dependență* de autoritate dintre șef și supuși etc. El nu poate fi întrebuintat decât prin *analogie*, exprimând doar o latură din sentimentul religios.

Și, în sfârșit, *frica* este iarăși un sentiment comun și profan, pe care-l simțim în felurite împrejurări ale vieții și chiar în raport cu puterile supranaturale, fără să aibă, cu toate acestea, ceva religios în ele.

În ce constă și cum se exprimă atunci specificul religios? În sentimentul stării de *creatură față de Creator* – răspunde

Otto.<sup>15</sup> În conștiința de *totală deosebire* a creaturii față de Creator, care este *cu totul altceva* decât creatura, și în sentimentul de *nimicnicie* a creaturii față de ceea ce este *deasupra oricărei creaturi*. Acesta e un *sentiment aparte*, care nu rezultă din nici un alt sentiment comun, născut din lucrurile înconjurătoare și pe care omul nu-l simte decât *numai în contact cu Creatorul său*. Elementele constitutive ale acestui sentiment sunt: un *Creator*, de *altă natură* și *altă esență* decât creatura, *spiritual* și *transcendent*, față de care noi avem sentimentul *nimicniciei* și al totalei *dependențe*, elementele constitutive ale religiei în genere, după cum rezultă din chiar definiția ce și noi am dat-o religiei.

Acest sentiment îl găsim exprimat, *în esență*, în toate religiile. Dar mai ales îl găsim exprimat în religia Vechiului Testament și în cea a Noului Testament. E acel sentiment pe care-l manifestă Abraam față de Iehova când zice: „Am îndrăznit a vorbi cu Tine, Doamne, eu care nu sunt decât praf și cenușă” (Geneza 18, 27). E acel sentiment pe care-l sesizează și-l surprinde W. James în cercetările lui asupra ființei religiei: „sentimentul de deprecieri a propriului nostru eu în fața realității suprasensibile”, e *specificul religios*; e ceea ce a rămas ca ecou, ca amintire umanității, acel „anamnesis platonice”, din sentimentul primului om în momentul creației, când a stat în fața Creatorului; e aceea ce apostolii Mântuitorului au simțit ei înșiși în fața Dumnezeuului întrupat, Iisus Hristos, când, urcând spre Ierusalim și mergând în urma lui Iisus: „se spăimântau și mergând în urma Lui, le era frică” (Marcu 10, 32); sau din ceea ce au simțit cei trei apostoli în muntele Taborului, când Domnul s-a schimbat la

<sup>15</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 25.



față; e ceea ce au simțit și simt încă toți marii inspirați religioși, care au fost atinși de suflul Divinității.<sup>36</sup> E ceea ce simt misticii în clipele de extaz, sau ceea ce simțim fiecare dintre noi în clipele când, într-adevăr, simțim prezența lui Dumnezeu în noi. E aceea ce rezultă din cântarea liturgică, când în fața ușilor împărătești, arătându-ni-se sfântul Trup al Mântuitorului, ne cheamă să ne apropiem „cu frică și cu cutremur”.

Acesta e sentimentul religios în starea lui *nativă*, ca și în forma superioară de manifestare a lui, așa cum îl găsim în creștinism.

Otto desface acest sentiment complex, în părțile lui constitutive, care sunt următoarele:

a) Un sentiment de *mister*, care ne face să ne *cutremurăm* în fața Creatorului. E acel „mysterium tremendum” cum îl definește Otto, cu un termen latin, pentru a-l deosebi de alte sentimente analoage, profane. E acea *teamă sfântă* – pavor sacer – de care vorbesc toate religiile și care a făcut pe unii să pună originea religiei, ca și esența ei, în sentimentul de *frică*, care a inventat pe zei.

Trebuie însă de observat că această *teamă sfântă*, această „pavor sacer”, este cu totul altceva decât *timor*, frica obișnuită, care este un sentiment natural și comun, dar de altă esență decât frica religioasă. Această frică e *cutremurul* pe care-l simte *creatura față de creator*. Și mai întâi trebuie să existe conștiința despre acest creator pentru a naște *cutremurul* față de el. Această frică au simțit-o toate religiile și despre ea avea bănuială și Cicero, când punea în sentimentul de frică originea religiei: „*primos in mundo timor Deos fecit*”, zicea el, confundând pe „pavor sacer” cu „timor”

– frica comună și profană. Stoic și eclectic, Cicero nu avea sensul adevărat al religiei, ceea ce am văzut de altfel și din felul cum el definea religia, mai mult ca o formă externă de cult, decât de sentiment intern.

Înțelesul real al acestui „mysterium tremendum” îl găsim însă în toate religiile revelate și nerevelate, căci și acestea din urmă păstrează cunoașterea revelației primordiale, când creatura a stat în fața creatorului. Dar îl găsim mai ales în religia mozaică. În Vechiul Testament găsim cuvântul „*hiq' dich*” care desemnează tocmai acest sentiment de „teamă sfântă”. Căci aceasta e semnificația acestui *hiq' dich*: a sancționa ceva din inima sa, adică a-l separa de toate celelalte sentimente, a-i da o semnificație deosebită și anume de „teamă sacră”.<sup>37</sup> E ceea ce și vechii eleni desemnau prin cuvântul „*sevastos*”, de unde vine și cuvântul „*evsevia*” pe care ei îl întrebuițau pentru a exprima fiorul, teama sau respectul religios și pe care atât Grecii cât și Romanii nu-l întrebuițau pentru cultul împăraților considerați „*divi*”, ci numai pentru „zeii cerești”, divinitățile adevărate. Acest sentiment îl aveau și vechii germani, și îl exprimau prin cuvântul „*Heilige Scheu*” adică: teamă sfântă.<sup>38</sup> Acest sentiment de teamă, de fior „de cutremur”, de „sinistru”, de ceva terifiant și nimicitor, rezultat din starea de creatură față de creator, are *diferite grade de intensitate* în manifestarea sa, mergând de la ușoara înfiorare, care încordează și concentrează, dând stările de atitudine *contemplativă*, până la șocurile bruște din transportările *extatice* sau convulsiunile mistice. El se poate de asemenea și degrada, transformându-se în teama pro-

<sup>36</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 26, 27, 39.

<sup>37</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 30.

<sup>38</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 31.



fană, devenind groază demoniacă, horror, teamă de demoni și spirite rele; după cum se poate și înălța până la fiorul mistic de negrăită cutremurare din contactul cu „Cel mai presus de fire” – cu Creatorul.

Sub forme sublime sau degradate, sub forme corupte sau întunecate, acest sentiment de teamă sacră, provenit din conștiința stării de creatură față de Creator se găsește în toate religiile. L-am văzut în religiile revelate, ca și în cele nerevelate ale popoarelor de cultură înaintată. Dar îl găsim și la primitivii, care separă prin „tabu” obiectul adorației lor, pe care îl înconjoară cu sentimente de teamă și respect și pe care țin să-l împace prin sacrificiile lor adesea sângeroase și crude. Și tot acestui sentiment țin să-i dea expresie sensibilă când își înfățișează zeitățile prin *forme monstruoase*, căutând să exprime prin aceasta, tocmai sentimentul de teamă sacră, de cutremur, pe care Divinitatea li-l inspiră.

Căci aici nu avem de-a face cu ignoranța sau barbaria popoarelor inculte. E de ajuns să observăm că fenomenul acesta îl găsim la popoare de o strălucită și foarte veche civilizație, cum sunt chinezii și hindușii, care, deși au superioare concepții religioase și o străveche și înaltă cultură, totuși și la ei avem aceleași zeități cu înfățișări monstruoase, cum este vestita zeiță *Durga* la indieni, monstrul cu buzele însângerate, veșnic setoase de sângele omenesc, adus ca sacrificiu; sau cum sunt zeii fantastici și monstruoși ai chinezilor. Nu din lipsa de sentiment artistic și nici din inferioritatea concepțiilor lor religioase nasc aceste concepții despre Divinitate: ci, prin ele, ei vor să dea expresii acelui sentiment de frică religioasă pe care îl cuprinde sentimentul lor religios.

Aceeași concepție o găsim de altfel și în Vechiul Testament, în acel „Dumnezeu răzbunător și mânios” care iz-

bucnește în furie față de supusul său Moise și poporul ales. De aici acea „*opðe θεου*” al Vechiului Testament, acea „*irra deorum*” a tuturor religiilor.<sup>39</sup> Acel Dumnezeu, Care nu poate fi văzut fără a produce moartea, Care oprește pe Moise a-l vedea față, Căruia trebuie „să I se slujească cu frică și cu cutremur”, de Care „se înspăimântă serafimii și heruvimii” și despre Care, în Cartea lui Iov, se scrie: „și urechea mea auzi șoapta Lui; teamă și cutremur m-au întâmpinat; și se făcu cutremur în toate oasele mele și un spirit trecu pe dinaintea mea și părul mi se zburli pe cap și am auzit o voce slabă”. (Iov 3;14–16)<sup>40</sup> Deși aici era „abia o șoaptă”, deci nu era acea apariție „între fulgere și tunete” a lui Iehova răzbunătorul, totuși ea produce „teamă și cutremur” pentru creatură. Iată deci un prim element al sentimentului religios: *elementul de teamă religioasă a creaturii față de Creator*.

b) Alături de acest element, care reprezintă *partea repulsivă* din sentimentul religios, apare un altul: *elementul de putere, de forță, de preponderență absolută*, care creează *elementul de majestate* de care e înconjurat Creatorul. Aceasta e *partea de atracție și fascinație* din sentimentul religios.<sup>41</sup> Acest element se traduce în noi prin sentimentul de *nimicnicie, de micime*, pe care-l *simțim în fața majestății Creatorului*. E acel „praf și cenușă” de care vorbea Abraam, e sentimentul de *umilință religioasă*, care însoțește pe acel de *teamă religioasă*.

Acest sentiment nu exprimă însă numai starea de creatură față de Creator, ci ceva mai mult și mai adânc: *conști-*

<sup>39</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 35, 37.

<sup>40</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 31, 36.

<sup>41</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 37, 39, 41, 59.



ința de a nu fi decât creatură, față de ceea ce e cu totul altceva decât noi, cu mult mai mare decât noi. E sentimentul propriei noastre nimicnicii față de măreția și realitatea absolută a Creatorului. E strigătul scos de mistici: „Eu nu sunt nimic, Tu, Doamne, Tu ești totul”. Și tot din acest element se naște și sentimentul de energie, de omnipotență a Creatorului, de activitate, de creație. E „Dumnezeul cel viu al Vechiului Testament, e „Dumnezeul zelos” al iudeilor, e Dumnezeu creator dar și distrugător al izizilor, e Varuna; e Dumnezeu activ și personal al religiei, din care creștinismul va proclama pe „Dumnezeul iubirii”, căci, după zisa unui mistic, „iubirea lui Dumnezeu nu este decât „mânia stinsă”, mânia împăcată a Creatorului”.<sup>42</sup>

c) Alături însă de aceste sentimente de micime și nimicnicie născute din „măreția înspăimântătoare a lui Dumnezeu” (Iov 37;22), în sentimentul religios, se manifestă însă și un al treilea element, tot așa de puternic și tot așa de original: *sentimentul de uimire* – mirum, pe care creatura o simte în fața Creatorului.

E o stare aproape opusă celei dintâi. E „stupor” față de „tremor”, e starea de uimire care încremenește, față de starea de teamă care cutremură.

E starea de uimire, față de ceea ce este extraordinar și miraculos în ființa Creatorului. E sentimentul de uimire născut în noi, față de ceea ce este altceva decât noi, de ceea ce este altceva decât ceea ce este natural, altceva decât ce este creatură și existență fizică. E sentimentul de supranatural și de absolută transcendență a Creatorului față de creatură. E uimirea care naște adorația, după cum teama născuse umi-

lința. E sentimentul de supra-natural născut în natură de sesizarea Creatorului, înțeles drept ceva opus a tot ceea ce există; ceva care exclude însăși existența, în felul cum această existență revine creaturii. E *elementul totalei transcendente a Creatorului față de creatură*.

Acest sentiment al absolutei transcendente a Divinității a și dus la echivalarea Divinității cu neantul, cu non-existența în Nirvana budică.<sup>43</sup> Căci „vidul”, „neantul” budic nu înseamnă câtuși de puțin ne-existența Divinității, ci înseamnă transcendența absolută a ei, față de orice existență concepută de creatură. Divinitatea e opusă oricărui fel de existență fizică; e *nimicul* față de ea. Ei îi revine o existență cu totul alta decât aceea a creaturii. Deci nu avem de-a face aici nici cu ateism, nici cu adânci și târzii speculații metafizice, cum s-a crezut și se crede încă; ci avem de-a face cu expresia tipică a acestui element primitiv și specific religios, al transcendentei și absolutei spiritualități a Divinității. Și numai în acest înțeles „Nirvana budistă”, care era o enigmă religioasă, își capătă o firească dezlegare și un înțeles pozitiv, așa cum ea l-a avut și îl are în budism și vedism.

Dar de acest element al absolutei transcendente și spiritualități a divinului e legat și decurge un alt element care se manifestă în fenomenul religios: *elementul de fascinație*. Acest „mister mut”, pe care-l inspiră Divinitatea, are ceva fascinant în el, ceva care ne înmărmurește și ne și atrage în același timp. Și dacă elementul prim, al stării de creatură față de Creator, avea în el ceva repulsiv pentru creatură, elementul acesta, al transcendentei și fascinației, are în el ceva atractiv. Acest dublu caracter al divinului, sau al „numinosului”,

<sup>42</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 43.

<sup>43</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 67.



cum îl numește *Otto*, această „armonizare a contrastelor” în ființa divină exprimă încă o notă din structura specifică a sentimentului religios, structură atât de complexă și care a și dus la extrem de variata exprimare și explicare dată acestui sentiment în diferitele religii ca și în diferitele teorii asupra lui.<sup>44</sup>

Aceste elemente, imanente oricărui act de natură religioasă, au fost prezente întotdeauna acolo unde, în chip real, avem de-a face cu un sentiment religios propriu-zis. Totuși ele au fost în chip felurit accentuate în manifestarea externă a sentimentului religios, adică în religia obiectivă, sau în religia propriu-zisă. Această manifestare a depins de timp și loc, de atâtea împrejurări subiective sau obiective, de atâtea alte considerații cosmice, istorice, economice, politice sau sociale. De aici și formele extrem de variate pe care le prezintă aceste religii obiective. Și astăzi sunt popoare, și nu numai cele primitive, la care Divinitatea inspiră și groază și iubire în același timp, la unele din ele elementul de groază precumpănind asupra celui de iubire și bunătate. Și, deși la sursă omul a avut unul și același fel de a se comporta față de Divinitate, adică de a acționa și reacționa sub categoria sacrului, totuși el și-a manifestat în chip divers în exterior această atitudine, după felul cum a fost accentuat, mai puternic sau mai slab, unul din elementele componente ale acestui sentiment religios. Astfel că uneori Divinitatea s-a

<sup>44</sup> De altfel misticii ca și filozofii neoplatonici și cei din preajma Renașterii sesizaseră această caracteristică a sentimentului religios. De aceea un *Nicolaus Cusanus*, *Tomaso Campanella* și *Giordano Bruno* au și definit pe Dumnezeu drept „coincidentia oppositorum”, adică realitatea ultimă în care se contopesc toate antinomiile și se lămuresc toate contradicțiile. Ceea ce misticii descifrau din propria lor experiență, iar gânditorii Renașterii deduceau din speculația lor metafizică, *Otto* desprinde din analiza celui mai elementar act al activității noastre sufletești, privit sub categoria sacrului.

manifestat prin accentuarea elementului de majestate, de bunătate, de luminozitate; alteleori prin accentuarea elementului de groază, de cruzime, de întunecime. Am avut în primul caz imaginea unei Divinități bune și mizericordioase, în al doilea caz a uneia sau a mai multor Divinități aspre, crude, întunecoase.

Când toate notele cuprinse în sentimentul religios au fost însă egal accentuate în manifestarea lor, am avut expresia *monoteistă* a religiei, așa cum ne-o înfățișează *monoteismul biblic*, unde Dumnezeu e deopotrivă de aspru și iertător, bun și răzbunător, părinte și judecător. Când însă accentul exteriorizării a căzut numai pe unele din aceste momente, am avut de-a face cu *politeismul* în care imaginea Divinității a variat după cum, în ea, era mai puternic accentuat elementul *demoniac* al spaimei, sau cel *dionisiac* al fascinației și atracției. „Căci în toate religiile naturale, alături de elementul dionisiac, a coexistat și cel demoniac; și alături de umiliința religioasă a subzistat și entuziasmul religios”.<sup>45</sup>

Din supraaccentuarea elementului demoniac, datorită unor stări sociale sau fizice neprielnice, *politeismul* s-a transformat adesea în *polidemonism* și teama religioasă s-a prefăcut în *groază demonică*. Religia a fost întunecată și chiar debordată atunci de *magie*. Am avut astfel stări de *degradare* sau de *decădere* a religiilor naturale. Împrejurări prielnice au dus însă la menținerea și accentuarea elementului dionisiac, transformând religia într-un cult al frumuseții plastice și al senzualității, cum a fost în *naturalismul indic* sau în *antropomorfismul greco-roman*.

<sup>45</sup> *Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 57.*



Cu toate aceste schimbări de exterior însă, religia a rămas, în structura ei intimă, același sentiment unic și complex, izvorât din conștiința stării noastre de creatură față de Creator. Acest sentiment cuprinde, cum am văzut, toate elementele caracteristice și necesare religiei, indiferent de stadiul de dezvoltare în care se găsește exprimarea obiectivă a religiei pozitive.

Toate aceste elemente sunt de la început date oriunde există un raport religios și numai prin existența și coexistența lor se poate vorbi de o simțire sau atitudine religioasă. Ele nu au putut lua naștere, decât din raportul omului cu Divinitatea, sau, ceea ce e totuna, din „sesizarea supra-sensibilului” – cum zice *William James*.

Născut din conștiința stării de creatură față de Creator, simțământul religios conține atât starea de *umilință* și *dependență* față de Creator, cât și starea de *adoratie* față de Cel ce este *mai presus* de orice creatură, de Cel ce este *spirit absolut* și *transcendență absolută*. Aceste multiple sentimente contopite în unul singur sunt ceea ce denumim: *sentimentul religios*. Acest sentiment a existat în om din însuși momentul creației sale, și s-a păstrat în el, fie sub forma de amintire a revelației primordiale de la creație, fie sub forma de pășire pe cale rațională către această necesară sesizare a Divinității creatoare, fie, în sfârșit, ca un dar al grației – sub forma revelației speciale a Creștinismului.

Și, indiferent de varietatea de manifestare în istorie a religiei, aceste elemente au fost prezente întotdeauna, oriunde am avut un sentiment religios real. Puterea lui de *intensitate*, ca și starea lui de *puritate* au depins de foarte multe considerații. Întunecat și deformat în religiile naturale, el

apare în toată splendoarea și curăția în Creștinism, în care revelația noului Adam a desăvârșit pe cea dată vechiului Adam.

Cu toată deformarea lor însă, aceste elemente nu pot lipsi de acolo unde, în chip real, avem de-a face cu *religia*. Sentimentul religios apare ca o *categorie specifică* a sufletului omenesc și *decî nici nu poate lipsi dintr-un suflet omenesc normal construit*.

Acestea sunt rezultatele către care ne duce cercetarea și privirea religiei sub forma sa strict psihologică. Rezultate extrem de interesante, ca și cele pe care le-am obținut când am cercetat religia sub latura apriorismului ei logic. Fiindcă noi nu eliminăm elementul logico-rațional din structura fenomenului religios, cum procedează *Otto*. El își întemeiază, în mare măsură, poziția sa prin suprapunerea acordată elementului arational. Ceea ce constituie o greșală. Căci luarea în considerare a elementului arational *existent* în religie nu înseamnă neapărat eliminarea sau deprecierea elementului rațional. Misticismul și Protestantismul creează de obicei această stare de excludere între rațional și arational. Lucru pe care îl găsim și la *Otto*. Și deși în expunerea și fondarea „apriorismului psihologic” al religiei noi am utilizat, după cum am indicat de la început, într-o largă măsură felul cum *Rudolf Otto* privește și analizează problema, totuși asupra multora din afirmațiile lui avem categorice rezerve. Teza lui *Otto*, justă în liniile ei generale, are însă părți și puncte de vedere pe care nu le putem accepta. Teologia catolică, în special, are o atitudine extrem de ostilă față de „irationalismul” religios afirmat de *Otto*. Ea merge până acolo încât refuză a acorda chiar vreun loc elementului arational în componența religiei.



Cu toate rezervele pe care le facem și noi, nimeni nu poate ignora însă marele aport pe care lucrarea lui *Otto* a adus-o în sprijinul clarificării și determinării elementului primordial care constituie în sufletul omenesc „specificul religios”. Și în primul rând marele merit al lucrării lui *Otto* este de a fi evidențiat și precizat, cu un subtil simț de analiză, caracterul *aprioric al religiei și sub latura sa psihologică*. Sentimentul religios este o categorie, „o calitate absolut specială de a se manifesta a sufletului nostru”.<sup>46</sup> El face parte din „străfundul sufletului omenesc” și ca atare nu se mai poate vorbi de o proveniență secundară a lui, rezultat al altor sentimente profane, comune zestrei noastre psihice. Orice „epigeneză”, orice „heterogonie” este exclusă în căutarea ființei și provenienței acestui sentiment. „Categorie sacrului”, a „*Numinosului*”<sup>47</sup> constituie o *dispoziție* sau *predispoziție* originară a sufletului uman, și orice încercare de a explica, fie pe calea senzualismului, fie pe cea a evoluționismului proveniența sau prezența ei, este și inutilă și fără sens.<sup>48</sup>

Al doilea merit al tezei lui *Otto* îl constituie *disocierea*, în elementele-i psihice componente, a elementului *arațional* prezent în categoria sacrului. Căci categoria sacrului, după

<sup>46</sup> *Rudolf Otto, op. cit., p. 20.*

<sup>47</sup> „*Numinosum*”, de la *numen*, care înseamnă substanță, forță, esență, este termenul cu care *Otto* desemnează starea de a fi religios sau sacru a unui lucru, a unui obiect sau a unui sentiment. El ar fi echivalent cu termenii: sacer, sanctus, hăgios, kadoș, cu care în limbile: română, greacă sau ebraică se desemna starea religioasă a cuiva sau a ceva. Întrucât însă aceste cuvinte conțin în ele și elemente etice: de bunătate, perfecție, sfințenie, etc. *Otto* întrebuițează acest termen artificial, care să desemneze numai starea strict religioasă, format de la *numen*, după analogia altor formații similare, spre ex.: *luminosum* din *lumen* etc. *Le Sacré*, p. 22.

<sup>48</sup> *Rudolf Otto, op. cit., p. 158.*

cum remarcă *Otto*, e o „categorie compusă”.<sup>49</sup> Și anume, din elemente *raționale și aționale*. Elementul rațional din categoria sacrului noi l-am expus, când am vorbit de *apriorismul logic* al religiei. *Otto* îl și ignoră în lucrarea sa. El stăruie mai ales și aproape numai asupra elementului *arațional* din structura sentimentului religios, făcând din el aproape caracteristica principală a acestui sentiment. Elementul *arațional* constituie și el, la rândul-i, un *complex* de stări și momente sufletești, care toate participă și dau înțelesul deplin al „specificului religios”. Aceste momente: de teamă sacră și mister, de umilință, nimicnicie și dependență, din partea creaturii; de supranatural, majestate, fascinație și absolută transcendență din partea Creatorului, sunt strâns legate între ele și de la început date și prezente în acel complex *arațional* care alcătuiește categoria sacrului. Acestea sunt lucruri *pozitive*, fericit integrate în patrimoniul teologiei.

Dar teza lui *Otto* are și evidente *exagerări și contradicții*. În primul rând, e evidentă la dânsul *tendința de a reduce religia aproape numai la elementul ațional*, singurul cu caracter organic și primar în forma inițială a religiei. Elementul rațional se adaugă doar ca un *schematism* peste cel ațional, ceea ce, evident, este fals. Urmarea acestui procedeu este că *Otto* reduce religia numai la starea de *afectivitate*, singura prin care se sesizează și se exprimă toate acele stări de fior, teamă, mister, fascinație, de repulsie sau de atracție, care constituie, după *Otto*, fenomenul primar și *aprioric* al religiei. El face din starea de *incomprehensibilitate și inefabilitate* una din notele esențiale ale religiei. Ceea ce este iarăși o exagerare, dacă nu o categorică eroare. Evident, religia cuprinde și elemente ininteligibile, după cum, în

<sup>49</sup> *Rudolf Otto, op. cit., p. 158.*



ea, sunt stări de trăire și de simțire care nu se pot suficient exprima, fie prin noțiuni sau cuvinte. Dar din aceste momente *singulare, parțiale sau particulare* nu se pot construi note *generale și esențiale* asupra religiei.

Pe de altă parte elementul *afectiv* participă în structura intimă a sentimentului religios. El nu exclude însă prezența elementului intelectual, sau a celui volițional. Fondul de iraționalitate este, din capul locului, cuprins într-un cerc de *raționalitate* care caracterizează religia. Aceasta o recunoaște, în parte, însuși Otto atunci când afirmă că „Deus absconditus et incomprehensibilis” al lui Schleiermacher nu este un „Deus ignotus”, un Dumnezeu necunoscut,<sup>50</sup> ci numai unul insuficient definit. Faptul că mereu cunoștința despre Dumnezeu scapă unei complete comprehensiuni conceptuale nu înseamnă că noțiunea de divin e prin esență și complet *arațională*, ci că, alături de rațional, *araționalul* își are și el partea lui în sesizarea divinului.

Din aceeași tendință de a exclude cu totul elementul rațional din ființa primordială a religiei pornește și tendința, vizibilă la Otto, de a exclude cu totul *ideea de cauzalitate* din raportul stării de creatură față de Creator. Totul se reduce la *simpla trăire* a acestei stări „de a te simți creatură față de ceea ce este Creator”. A exclude însă cu totul participarea ideii de cauzalitate în stabilirea raportului de legătură dintre om și Divinitate înseamnă a scoate categoria sacrului din contactul cu celelalte categorii spirituale și deci implicit și cea a cauzalității, sau a tăgădui cauzalității caracterul de aprioritate, pe care ea îl are în aceeași măsură ca și religia.

În toată această artificială ignorare a participării legii cauzalității în sesizarea Divinității subzistă însă vechea ostili-

tate mistico-protestantă față de abuzul de raționalizare a actului credinței făptuit de teologia scolastico-catolică, veche și nouă. Căci, de fapt, teologia catolică acordă și astăzi o exagerată importanță elementului rațional în problemele religioase, reducând religia, considerată, bineînțeles, ca fruct al „luminii naturale”, aproape numai la un produs de aplicare a *principiului de cauzalitate*, sub diferitele lui forme: mișcare, contingentă, finalitate. Reducerea la justele proporții a factorului rațional în ființa și manifestarea religiei nu înseamnă însă cătuși de puțin *eliminarea* raționalului din esența religiei, redusă astfel numai la „categoria *araționalului*”.

Din această tendință de a diminua, dacă nu chiar de a elimina, influența factorului rațional din ființa și structura religiei, rezultă și maniera lui Otto de a face să *prevaleze* în ființa religiei elementul de obscuritate, de spaimă și teroare, față de elementul de bunătate și majestate, de atracție și fascinație, pe care noi le-am văzut existând, cu deopotrivă îndreptățire, în actul religios, considerat chiar la obârșia lui. Această predominare a elementului *repulsiv* față de cel *atractiv*, sau a elementului *demoniac* față de cel *dionisiac*, spre a utiliza termenii predilecți ai lui Otto, nu e întru nimic îndreptățită, nici chiar din punctul de vedere al considerării strict psihologice a actului religios, așa cum ni-l prezintă Otto, și nici din punctul de vedere *istorico-etnografic*, așa cum el s-a prezentat de-a lungul istoriei.

Căci, după cum foarte just observă marele etnograf catolic P. W. Schmidt, în lucrarea sa fundamentală: *Menschheitswege zum Gotterkennen*,<sup>51</sup> special scrisă și îndreptată con-

<sup>50</sup> Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 184.

<sup>51</sup> P. W. Schmidt: *Menschheitswege zum Gotterkennen*-rationale, irrationale, suprationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 1923, Kösel-Pustet, München.



tra teoriilor din *Das Heilige*, nici istoria și nici etnografia nu îndreptățesc o atare afirmație. Divinitatea a fost întotdeauna concepută de omenire ca o putere binefăcătoare, generoasă, plină de bunătate, chiar atunci când ființa ei inspiră și sentimente de groază și teamă. Altfel nici nu s-ar fi putut naște ideea de „Dumnezeu-Tatăl”, care ceartă dar și iubește – „Certându-mă, Doamne, tu mă mântui” – idee pe care o găsim, nu numai în *monoteismul biblic*, dar chiar la popoarele cele mai vechi și mai înapoiate, cum sunt indigenii din Peninsula *Mallaka*, din insulele *polineziene* și triburile, aflate în stare de dispariție, din *Țara de foc*.<sup>52</sup> Atât de curentă este această concepție despre „Divinitatea supremă, bună și milostivă”,<sup>53</sup> a cărei prezență, între alții, o atestă și *Mgr. A. Le Roy*, unul din profunzii cunoscători ai popoarelor primitive, în cercetările sale amănunțite asupra *Bantușilor* din centrul și sudul Africii, „la care ideea de Dumnezeu Tatăl este o idee curentă”,<sup>54</sup> încât eruditul etnograf american *Andrew Lang* în cartea sa *Religia și Magia*, care a revoluționat toate cunoștințele de până acum asupra sufletului și religiei primitivilor, face din *All-Fatherism* = Dumnezeu Tatăl tuturor, forma *primordială și universală a religiei* popoarelor primitive.<sup>55</sup>

Dar *P. W. Schmidt* face justa remarcă, că, chiar exemplele pe care le aduce *Otto*, pentru ca să-și documenteze teza sa referitoare la preponderența elementului *arațional*, de teamă și groază, din ființa religiei, nu sunt în sprijinul dovedirii acestei teze. *Otto* citează cazul zeiței *Durga*, ale

cărei rituri și sacrificii sângeroase sunt expresia acestui element de groază, de sinistru, din ființa religiei. Fapt e însă, remarcă *Schmidt*, că din cultul zeiței *Durga*, ca și din a zeitelor *Parvati* și *Kali*, a căror rituri sunt tot atât de monstruoase și sângeroase ca și ale zeiței *Durga*, fac parte și acele minunate imnuri și rugăciuni de o nespusă tandrețe și gingășie, cu care i se adresează credincioșii. Ceea ce dovedește că zeița *Durga* e privită și ca o divinitate bună, blândă și milostivă.<sup>56</sup> Deci chiar în cazurile acestea clasice, elementul *arațional*, de groază, spaimă și obscuritate apare împletit cu cel de iubire, bunătate, atracție și luminozitate. Deci nu se poate vorbi de o preponderență a elementului *arațional-demoniac* în formele primare și incipiente ale religiei, cum ține să afirme *Otto*, introducând prin aceasta un proces de evoluție de la *arațional* la *rațional*, de la repulsie la atracție, de la spaimă la fascinație, de la teroarea demoniacă la teama sacră, de la *daimonion* la *theion*, de la „numen” la Dumnezeu!

„Ceea ce sentimentul religios, scrie *Otto*, sesizează sub forma terorii demoniace, ceea ce mai târziu se dezvoltă, se înalță și se imobilizează, nu este la origine, sau nu este încă, ceva *rațional* sau moral, ci ceva specific și precis *arațional*, ceva la care sufletul răspunde adecvat prin reacțiile sentimentale particulare pe care le-am descris. Experiența acestui element, considerată în ea însăși, traversează fazele unei evoluții interne, independente de procesul raționalizării și moralizării, care începe în ea, chiar de la primele trepte ale dezvoltării acestui proces. Teroarea demoniacă, care are ea însăși mai multe trepte, se ridică de la nivelul groazei de

<sup>52</sup> *P. W. Schmidt*: *Menschheitswege*, p. 21–57.

<sup>53</sup> *P. W. Schmidt*: *Menschheitswege*, p. 39.

<sup>54</sup> *Mgr. A. Le Roy*: *La Religion des Primitifs*, p. 191–193.

<sup>55</sup> *Huby*: *Christus*, p. 114–118.

<sup>56</sup> *P. W. Schmidt*: *op. cit.*, p. 4, 59.



demon la aceea de frică de Dumnezeu. Daimonion-ul devine theion. Spaima devine reculegere. Sentimentele izolate răzlețe sau confuze iau forma de religie. Groaza se transformă în fior sacru. Sentimentele de dependență față de *numen* și de bucurie de a se găsi în comuniunea cu el devin, din relative, *absolute*. „Numen”-ul devine Dumnezeu și, sub această formă, Divinitatea își adaugă predicatele de: *quadoș*, *sanctus*, *hagios*, *sacru*, expresii care, în primul și imediatul lor înțeles, desemnau pur și simplu: „numinos”. Această evoluție, care se săvârșește, mai întâi, în purul domeniu al iraționalului, este un moment capital în dezvoltarea religiei și primul dintre faptele pe care are să le studieze istoria și psihologia religiei”.<sup>57</sup>

Am citat întreg acest pasaj pentru a se vedea tendința evoluționistă în tratarea religiei la *Rudolf Otto*. Această manieră evoluționistă contrazice însă în chip brutal caracterul *aprioric* al religiei, afirmat atât de categoric de *Otto* și care formează tot fundamentul teoriei sale. „Acest apriorism trebuie în chip riguros menținut față de orice evoluționism și senzualism”, afirmă însuși *Otto*.<sup>58</sup> „Pentru aceasta, continuă el, trebuie să părăsim terenul experienței sensibile și să ne întoarcem la ceea ce, independent de orice percepție, există în „rațiunea pură”, constituind o dispoziție originară a sufletului însuși”. Pornind de la analogia, că ideile raționale de: absolut, entitate, perfecțiune, nu purced de la nici o percepție sensibilă, ci își dețin caracterul lor din „rațiunea pură”, fapt care constituie o dispoziție originară a spiritului însuși, *Otto* afirmă că și în cazul religiei, părăsind terenul experienței sensibile, „categoria sacrului” ne duce către ceva și

mai profund încă decât rațiunea pură, către acel „străfund al sufletului omenesc” în care ideea de „numinosum”, de „sacru” există cu aceeași legitimitate ca și ideile apriorice ale rațiunii pure, așa cum le concepe kantianismul. „Toată cunoștința noastră începe cu experiența, afirmă Kant. Aceasta este de necontestat. Dar dacă orice cunoștință începe cu experiența, ea nu purcede în întregime de la experiență. În cunoștința empirică deja Kant distinge ceea ce noi primim prin mijlocul impresiilor și ceea ce propria noastră facultate de a cunoaște, sollicitată de impresiile sensibile, produce prin ea însăși”.

„Numinosul”, adică dispoziția de a concepe lucrurile sub calitatea sacrului, aparține acestei din urmă clase. „El țâșnește din sursa de cunoaștere cea mai adâncă a sufletului omenesc, fără îndoială nu cu totul independentă de anumite date exterioare, nici anterioare anumitor experiențe sensibile, ci fiind în ele și între ele. El – *numinosul* – nu naște din aceste date sensibile, dar apare grație lor. Aceste date exterioare sunt obiectele excitative și cauzele ocazionale grație cărora „numinosul” se manifestă la origine, se însinuează și se inserează însuși în aceste date, până când, degajându-se de ele printr-o purificare gradată, sfârșește prin a se opune lui însuși. Asemenea „conceptelor pure ale inteligenței teoretice” sau tendințelor de valorificare etică sau estetică din rațiunea practică, există în adâncul sufletului nostru și aceste predispoziții ale numinosului, care nu are încă o formă determinată a ceea ce noi denumim religie, ci constituie numai o dispoziție sau o predispoziție a sufletului nostru către religie”.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> *Rudolf Otto*: „Le Sacré”, p. 155-156.

<sup>58</sup> *Rudolf Otto*. Idem p. 158.

<sup>59</sup> *Rudolf Otto*: „Le Sacré”, p. 159-160.



Această dispoziție, pe care rațiunea umană o poartă în sine de la apariția speței umane în istorie, devine, parte sub acțiunea exultativă a unor anumite date sensibile, exterioare, parte printr-un impuls intern, un *instinct* și anume: *instinctul religios*. Acest instinct tinde însă a lua cunoștință de el însuși, realizându-se astfel ca *religie*. Pentru aceasta el utilizează o anumită stare de lucruri preexistente, create din: experiența magică, respectul morților, ideea unei forțe supranaturale *orenda*, noțiunea: de curat și necurat, deci de permis și nepermis, apărute și formate pe căi profane, care, toate la un loc, alcătuiesc o stare *prereligioasă*, asupra căreia, aplicându-se „categoria sacrului”, existentă deja în sufletul omenesc, face să se nască *religia*. Aceasta nu înseamnă, însă, că numai prin aceste stări prereligioase s-ar putea explica religia și posibilitatea ei. Sentimentul religios există ca element psihic primar și nu poate să mai fie explicat prin alte elemente. Ca toate celelalte elemente psihice primare, el apare însă la ora sa, în desfășurarea vieții spirituale a omului și de atunci el este, pur și simplu, *prezent*.<sup>60</sup> Firește, el nu apare fără ca anumite *condiții preliminare* să fie îndeplinite. Dar acestea sunt *condiții* și nu *cauze*, sau *elemente componente*. Ele condiționează dar nu cauzează prezența inițială a sentimentului religios în sufletul omenesc.

Cu toată această subtilă distincție făcută între *cauzele eficiente* și *ocaziile concomitente*, Otto nu izbuteste să se degajeze dintre firele evoluționiste în care s-a plasat cu teoria sa asupra *devenirii* religiei din predispozițiile prereligioase profane ale sufletului mediului. Spre a fi scutit de această trecere prin furcile caudine ale unei epigeneze evoluționis-

te, apriorismul psihologic al lui Otto trebuia să-și găsească sprijinul firesc și inițial în acea revelație primordială pe care creatorul a dat-o creaturii în clipa creației. Otto respinge însă această primordialitate a revelației, cu aceeași ironie cu care el respinge și aberația evoluționistă care pune începuturile prereligiei în acea perioadă „infraumană” de trecere de la animalitate către umanitate și pe care ar fi reprezentat-o faimosul „pithecanthropos”,<sup>61</sup> acest imaginar strâmoș antropoid al omului, presupus și cerut de teoria evoluționistă. Și aici se vede încă una dintre inconsecvențele lui Otto. Căci, deși el face din „categoria religiei” condiția esențială a umanității,<sup>62</sup> totuși el nu explică nici calea apariției acestei categorii, nici clipa apariției ei și nici necesitatea ei. „Ea este, zice Otto, și asta e tot.”<sup>63</sup> Fără această existență umanitatea nu e posibilă și nici prezența religiei explicabilă. Această afirmație este însă o afirmație dogmatică care nu se împacă cu teza evoluționistă către care a alunecat Otto, în tendința sa de a elimina din religie atât factorul natural: *cauzalitatea*, cât și pe cel supranatural: *revelația*, care, singure, pot explica în chiar sensul tezei apriorice a lui Otto și apriorismul religiei ca și evoluția ei istorică.

Cu aceste rezerve teza apriorismului psihologic poate fi și a și fost acceptată și de noi. „Apriorismul religiei” apare astfel fondat pe ambele laturi ale realității noastre psihice: atât în domeniul raționalului, ca suprema valoare, garanție a celorlalte valori creatoare ale culturii umane, cât și în dome-

<sup>60</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 172.

<sup>61</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 161.

<sup>62</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 162.

<sup>63</sup> Rudolf Otto: „Le Sacré”, p. 162.



niul „iraționalului”, ca realitate psihică primordială creatoare a umanității însăși.

Rezultatele care recurg pentru ființa și originea religiei din apriorismul ei logic și psihologic sunt însă de o extremă importanță. Religia, fiind de la început dată, ca un complex al tuturor acelor elemente originale născute din raportul specific dintre creatură și creator, urmează că aceste elemente fac parte *inițial și esențial* din ființa religiei.

Rezultă că aceste elemente le vom găsi oriunde va fi vorba de religie și că de religie va fi vorba, ca de o primă realitate, oriunde va fi vorba de umanitate.

Noțiunea de Divinitate ca o putere creatoare, spirituală și transcendentă – ca obiect al religiei și cu care omul se află într-o legătură specifică, denumită legătura religioasă și din care legătură nasc sentimentele de teamă sfântă, nimicnicie, dependență, atracție și adorație, exprimate în forme externe de cult, toate acestea sunt de la început date, o dată cu prima formă de religie, care în esență e aceeași atât la primitivi ca și la popoarele culte, în religiile naturale ca și în cele supranaturale sau revelate.

Rezultă, de asemenea, că deosebirea între diferitele religii e de *grad* și nu de *esență*; de *grație* și nu de *evoluție*. „Absolutul” religiei e un dar al grației; după cum *esențialul* ei este un dar al revelației. Creștinismul e religie absolută, întrucât în el a prisosit plenitudinea grației. Mozaismul a fost religia în care s-a păstrat, mai pură, amintirea *primei revelații*.

Rezultă iarăși, din această privire a religiei sub caracterul ei aprioric, că *toate teoriile evoluționiste care vor să construiască religia ca un fenomen social, logic sau psihologic, ulterior apărut în omenire, eșuează în fața categoriei logice și psihologice a religiei*.

O dată ce ideea unui creator supranatural, spiritual și transcendent este la baza sentimentului religios și acesta stă la baza *structurii noastre sufletești*, toate teoriile raionaliste: antropologice, sociologice sau psihologice *sunt fatalmente căzute*, sau ele trebuiesc cu totul *inversate*.

Nu din *ideea de suflet* s-a format cea de *spirit*, din care apoi s-a născut *ideea de supranatural*, cum afirmă evoluționismul; ci din *ideea de spiritualitate a Divinității* s-a născut *ideea de „spirite”* – bune sau rele.

Nu din *frica naturală* s-a născut religia, ci prin deformarea *fricii religioase* s-au născut *religiile fricii naturale*.

Nu din *mai mulți zei* s-a ajuns la *unul singur*; ci din *ideea de un singur creator* s-a ajuns la *mai mulți zei*.

Nu din *ideea de existență* s-a ajuns la *transcendență*, ci din aceasta din urmă s-a ajuns la *cea de non-existență*.

Aceste adevăruri rezultate din cercetarea religiei considerată sub latura ei *subiectivă* se vor verifica de altfel și atunci când vom cerceta religia în manifestarea ei *obiectivă*. Problema de data aceasta se îndreaptă însă mai mult spre *originea religiei*, cu care ne vom și ocupa în capitolele ce urmează.



## CAPITOLUL V

*Originea religiei. Animismul.*

Am privit, până acum, religia sub întreitul ei fel de a se prezenta: *dogmatic*, *logic* și *psihologic*. Din punct de vedere *dogmatic* noi am definit religia: raportul între om și Divinitate; *logic*: trăirea în Divinitate a normelor creatoare de cultură; iar *psihologic*: trăirea stării de creatură față de Creator. În cercetarea de până acum a problemei, noi am vorbit mai ales despre ființa religiei și am avut în vedere religia, sub latura ei subiectivă.

Partea obiectivă a religiei, adică felul cum ea se manifestă în exterior, e tot așa de importantă, pentru determinarea deplină a religiei. Prima parte a cercetărilor noastre a avut în vedere religia numai ca *fenomen psihic*; de data aceasta o vom cerceta ca *fenomen social* și *istoric*, așa cum ea a evoluat de-a lungul istoriei în omenire. Cercetările noastre vor trebui să se extindă până la primele forme pe care religia le-a avut în omenire. Va trebui să mergem până la primele ei forme de manifestare, până la *originile ei în omenire*. Și dacă primele noastre cercetări priveau *ființa* religiei, acestea se vor grupa în jurul *originii* ei.

Privită din punct de vedere psihic, am văzut că religia prezintă anumite *note esențiale comune*, care constituiau esența și caracteristica fenomenului religios, alcătuind deci

*ființa* lui, și care note trebuiesc să se gândească în orice act de natură religioasă.

Felul de manifestare a sentimentului religios însă prezintă forme atât de variate și atât de deosebite în decursul timpurilor, încât și teoriile ce s-au emis asupra religiei și originii ei sunt foarte variate. De aceea și fiecare teorie încearcă o *nouă explicare*, nu numai a originii religiei, dar chiar și a ființei ei.

Toate aceste teorii ar putea fi împărțite în trei grupe principale: teorii *evoluționiste*, teorii *raționaliste* și teorii *nativiste*. Ne vom ocupa în primul rând de *teoriile evoluționiste*.

Teoriile evoluționiste consideră religia ca un fenomen apărut în timp, pe calea evoluției sufletești și sociale pe care omul a străbătut-o în mersul său de la *animalitate* către *umanitate*. Căci, în sensul tezei evoluționiste, a fost un timp când omul *n-a avut religie*, ci și-a achiziționat-o în timp. Dar, deși religia a apărut în timp, totuși această apariție a ei este atât de adâncă pe scara umanității, încât prezența ei se pierde în însăși *preistorie*. Religia este una din formele „primitive” ale omului așa încât umanitatea apare aproape *indisolubil* legată de religie. Totuși, formele religiei *de azi* nu sunt cele care au fost la începutul apariției ei, atunci ea a fost mult *mai simplă* și toată problema este de a găsi care sunt „formele” sau „forma” sub care a apărut pentru prima oară religia în omenire? Care sunt *elementele*, care i-au dat naștere și din care apoi a evoluat? Cu un cuvânt: Care este *originea religiei*?

Și, întrucât „omul primitiv” a dispărut, iar din vestigiile rămase de la el nu se poate reconstitui faptul intern, *actul sufletesc* de atunci al religiei, *omul primitiv al preistoriei* a fost înlocuit cu *primitivul de azi*; cu omul sălbatic, care ar fi prototipul „primitivului” preistoric.



Din toate aceste supoziții, a căror valoare o vom cerceta la timp, au rezultat și diferitele teorii evoluționiste, cunoscute sub denumirea de: *Animism*, *Totemism*, *Fetșism* și *Naturalism*, care tind să explice originea și forma primordială a religiei.

Deși fiecare din ele își dispută întâietatea, voind ca fiecare să conteze ca prima formă de religie, din care au *derivat* și din care au *evoluat* apoi celelalte, noi le vom cerceta în ordinea dată aici, fără a le atribui prin aceasta vreo îndreptățire asupra adevărului sau, contrar, a erorii ce ar conține.

### Animismul

Sub denumirea de *animism* se înțelege în genere tendința, *maniera* omului primitiv de a concepe toate lucrurile din natură ca *animate*, ca *vii*, după analogia cu omul, adică *de a privi toată natura ca însuflețită*.

După cum omul e însuflețit, la fel și natura este însuflețită. Și după cum toate mișcările din om sunt atribuite unui spirit sau mai multora, care locuiesc într-însul, la fel și evenimentele și acțiunile din natură se datorează unor astfel de spirite. Dar simpla concepție „animistă” a naturii *nu este încă religie*, ci o privire cosmogonică sau filozofică a naturii. Ea este însă *germenul* din care va rezulta religia, în clipa când omul va intra în *legătură religioasă* cu unul din aceste spirite din natură. Aceasta o spune chiar *autorul teoriei animiste* a religiei și a animismului în genere, antropologul, fost profesor al Universității din Oxford, *Edward Tylor*, în cartea sa *Primitive culture*, apărută în 1871 și căruia îi revine dreptul de paternitate a acestei teorii.

„Animismul, zice *Tylor*, este principiul de explicare a religiei, de la forma cea mai simplă a sălbaticului și până la

popoarele civilizate”. Din această tendință a omului primitiv de a însufleți natura, care e la fel cu cea a sălbaticului de azi, s-a născut religia, afirmă *Tylor*, ca și olandezul *C. P. Thiele*, cunoscutul istoric al religiilor. Partizani ai acestei teorii, cu mici deosebiri între ei, mai sunt: *Herbert Spencer* (1820-1903) cunoscutul sociolog englez, cu lucrarea sa „Principii de sociologie”, etnograful german *Julius Lippert*: „Der Seelenkult” și poetul-filozof francez *Jean Marie Guyau* în lucrarea sa atât de larg popularizată: „L’irreligion de l’avenir”.

Ideea de spirite din om și apoi din natură a dus la ideea de spirite libere capabile de a influența viața omului și pentru a îmbuna sau înlătura această influență s-au născut cultul și sacrificiile, deci religia, afirmă *Tylor*.

Dar, pentru ca natura să fie însuflețită, să fie populată de „spirite”, omul a trebuit să ajungă mai întâi la ideea de „spirit” și, în primul rând, la aceea a propriului său spirit, ca fiind ceva deosebit de corp și de materie, supra-viețuitor corpului și în legătură cu el. Căci, potrivit tezei evoluționiste în genere, ca și lui *Tylor*, a fost un timp când omul n-a avut conștiința despre existența *propriului său suflet*. Cum a ajuns deci omul la această „conștiință” și cum a trecut de la ideea de suflet din el la aceea de spirit din natură și, apoi, la cea de spirit *atotputernic* și deci la religie?

Teza animistă e următoarea: fenomenele, care au adus pe omul primitiv, ca și pe sălbaticul de azi, la formarea ideii de spirit, distinct de corp, sunt: respirația și umbra; bolile nervoase și letargiile; somnul, visele și moartea. Sau, după cum le grupează *Tylor*: a) fenomenele vieții și ale morții, b) somnul și bolile, c) visele și viziunile.



a) În primul rând *respirația*. Ea a fost și este întotdeauna legată cu ideea de *viață*; încetarea ei coincide cu moartea. Cadavrul nu respiră.

O dată cu ultimul răsuflet ceva s-a despărțit de om, ceva care făcea pe omul viu, care îi dădea viața, mișcarea, adică *sufletul*. Sufletul și respirația apar deci ca același lucru. În sprijinul acestei păreri, Tylor citează faptul că aproape la toate popoarele, fie culte sau sălbătice, cuvântul suflet este același cu acela care desemnează respirația, sau unit cu el. Astfel în sanscrită: *atamon*, în ebraică: *nephasch* și *ruach*, în elenă: *πνευμα*, în latină: *anima*, în slavă: *duch*, la noi suflet și răsuflet, respirație, care toate înseamnă răsufflare, suflare, dar și *suflet*. Cazul e și mai caracteristic însă la popoarele primitive de azi. Astfel aztecii din Nicaragua, după cum spune Tylor, cred că moartea ridică la cer suflarea omului – *julio*, care înseamnă și „sufletul care face viu”. La bantușii din Africa, după cum ne spune Le Roy, radicalul *ima* înseamnă: răsufflare, viață, inimă și strămoș, iar la populațiile din Zambezi radicalul *oya* înseamnă vânt, respirație, viață și suflet, după cum la *fani*, radicalul *nsisim* înseamnă și umbră și suflet.<sup>64</sup>

Din aceste motive sufletul a și fost identificat cu inima care bate, cu sângele care circulă, cu răsufllarea care animă trupul viu. Și mai ales cu aceasta. Când respirația a încetat, ceva s-a despărțit de trupul omului, acel ceva care dădea viață și mișcare: *sufletul*. Deci o primă concluzie: sufletul este ceea ce se desparte de trupul omului o dată cu ultima lui suflare.

b) Alături de respirație se adaugă *umbra*, care a contribuit și ea la nașterea ideii de suflet. Însă nu numai ca o pute-

re care părăsește corpul nemișcat, ci ca *un al doilea eu* al omului în viață. Umbra însoțește corpurile, își schimbă poziția și mărimea după felul cum sunt luminate sau umbrite corpurile. De aici s-a crezut că umbra este ceva deosebit de corp, viu ca și el și care-l însoțește în viață: sufletul. De aceea vedem că la primitivi aceleași cuvinte desemnează și umbra și sufletul, iar la popoarele culte, cum erau grecii, romanii și vechii germani, sufletele celor morți erau denumite *umbre* și moartea drept trecerea într-o altă viață a sufletelor sau a umbrelor. De aici expresia curentă în lumea păgână de „lumea umbrelor” pentru cei morți. De aceea teama de „a se lua umbra”, a se mășura sau a se călca umbra cuiva, care există și astăzi în credințele populare și teama și refuzul de a li se lua umbra sau chipul în fotografie la popoarele primitive. Acelorași credințe se atribuie puterea magică pe care aceste triburi le atribuie fotografiilor și imaginilor, pe care ei le cred dotate cu viață.

c) La acestea s-a adăugat *somnul*, care și el a contribuit să zămislească ideea de spirit drept ceva deosebit de trup. Ceea ce produce somnul, după părerea primitivilor, este *temporală părăsire a trupului de către suflet*. În timpul acestei părăsiri, sufletul umblă prin alte părți, vede lume și oameni pe care nu i-a văzut niciodată în stare de trezire. Visele noastre sunt pentru primitivi *plimbări aieva* ale sufletului. Reîntoarcerea sufletului în trup este revenirea vieții, deci trezirea din somn.

d) Analoage somnului sunt *letargiile*, când sufletul părăsește *complet* și *forțat* trupul, luând cu el și *orice urmă de viață*. La fel sunt cazurile de *maladii nervoase*; *catalepsiile*, *epilepsiile*, *paraliziile*, *isteriile*, *nebuniile*, care au dus la aceeași idee de suflet ca fiind ceva separat de trup, prin pă-

<sup>64</sup> Mgr. A. Le Roy: *La religion des primitifs*, p. 138-139.



răsirea acestuia de către spirit, dar și de *intrarea în corp* a unui alt spirit, a unui spirit adaus, deci rău, străin, ca în cazurile de nebunie, dublă conștiință etc. Astfel, Tylor citează pe *algonchinii* din America de Nord, care cred că „boala este o depărtare a spiritului de trup; sănătatea revine când spiritul reîntră în corp și-și reia complet locul său normal. Leșinul este absența temporară a sufletului, dus la țarmul fluviului morții, de unde, reîntors, redă viață trupului”. *Negrii din Guineea* cred că „nebunia și idiotenia se datorează unei plecări premature a sufletului din corp. De aceea prin diferite mijloace ei caută să oprească această plecare, iar în alte cazuri se încearcă prin diferite mijloace readucerea sufletului plecat”.<sup>65</sup>

e) Dar mai ales *visurile și vedeniile*, fie cele din vis, fie cele din starea de veghe, ca și *halucinațiile*, au întărit ideea de spirit ca un ceva deosebit de corp. Aparițiile în vis a celor morți, convorbirea cu strămoșii, viziunile unor locuri străine, convorbiri cu persoane străine, vii sau defuncte, au fost explicate fie ca peregrinări ale spiritului propriu, fie ca intrări în corp a spiritelor străine în timpul absenței propriului spirit.

I. Aceste fenomene au dus însă nu numai la *ideea unui spirit deosebit de corp*, dar și la *ideea unei supraviețuiri a spiritului după moartea trupului și deci a unei vieți proprii a spiritelor*, pe care acestea, devenite „libere”, o duc după moarte, cum și la *contactul acestor spirite „libere” cu spiritele „incorporate”*. Devenite libere, spiritele pot să fie *reincorporate* în alte corpuri dar pot să *trăiască și libere într-o altă lume*, proprie lor. Credința în „*reîncarnarea spiritelor*”

<sup>65</sup> Ed. Tylor: *Primitive culture*, p. 531, cit. după „*Dictionnaire apologétique*”, ed. I, p. 131.

este curentă astăzi la popoarele sălbatice și va fi fost, zice teoria, și la primitivii preistorici.

Sufletele oamenilor în viață nu sunt decât „*reîncarnări*” ale „*spiritelor*” celor decedați, în special rude și strămoși. Astfel își și explică sălbaticii *asemănările fizice și morale între părinți și copii* și între rude în genere. Tylor aduce în sprijinul teoriei sale practica întâlnită la indienii din America de Nord, „care-și îngroapă copiii morți la marginile drumurilor, pentru ca sufletul lor să poată trece mai ușor în trupul femeilor care trec pe lângă ei și să se renască astfel la o nouă viață”.<sup>66</sup> Această credință e în legătură cu credința generală că nașterile în genere se datorează unor astfel de „*reîncarnări*”. Tot în legătură cu credința supraviețuirii spiritelor și reîncarnării lor, stă și credința întâlnită la negri că europenii nu sunt altceva decât spirite reîncarnate, sau, mai exact, morți reînviați, fiindcă după credința lor „*spiritele*” sunt *albe*. De asemenea, spiritele morților se pot reîncarna în anumite animale, păsări și mai ales șerpi și de aici respectul de care astfel de animale se bucură la anumite triburi, precum sunt zulușii din Africa. Dar spiritele trăiesc și *libere*, fără a avea nevoie de un corp în care să se reîncarneze. Despre starea acestor spirite credințele sunt foarte variate, după diferitele triburi. Astfel, unele triburi cred că spiritele continuă a locui în preajma locului unde au fost în viață, sau în preajma mormântului celui defunct. Astfel se și explică obiceiul de a pune în preajma mormintelor sau lângă cadavru unelte, arme, mâncăruri, cum fac triburile din Africa și Australia, sau cum fac pieile roșii din America de Nord, astăzi, sau cum făceau incașii și peruvienii în trecut, dahomeii și alte triburi

<sup>66</sup> A. Bross: „*La religion des peuples non-civilisés*”, p. 37.



din Africa și Australia, care aduc mâncăruri la mormânt până ce găsesc mâncărurile neatînse, ceea ce înseamnă că sufletele și-au găsit vânat ele singure și nu mai au nevoie de hrana adusă de pământenii.<sup>67</sup>

Credința aceasta o găsim însă aproape la toate popoarele. Astfel, la greci, Ahile sacrifică la moartea prietenului său Patrocle prada acestuia de la troieni: cai, câini și chiar sclave. O găsim, de asemenea, și la romani și la egipteni, în grija mumiiilor, cum o găsim și acum la popoarele civilizate, în credințele populare curente. Astfel este la noi, românii, credința că în cele patruzeci de zile de după moarte sufletul mortului stă încă în casă sub formă de fluture; credința în „sufletele legate”, puse sub blestem, și în stafii etc.

Adesea aceste spirite intervin în viața zilnică a casnicilor și rudelor. De aceea la unele triburi ele sunt onorate și reținute, la altele din contră sunt temute și ocolite. Acestea explică faptul de ce la unele triburi casa în care a murit cineva trebuie să fie distrusă și părăsită de familie. Multe triburi atribuie însă acestor spirite o lume a lor aparte, pe care unii o situează pe pământ, un fel de paradis așezat în muntele Kino-Bolo, cum cred negrii din Borneo, sau într-o vale frumoasă, cum cred indigenii din Haiti, sau într-o insulă din Occident, cum cred cei din Australia.

Alții, în sfârșit, cred într-o lume subterană a spiritelor. „Cât privește starea acestor spirite, unele triburi cred că viața lor este o continuare și o reproducere a vieții de pe pământ, iar altele cred că această viață constituie o stare de răsplătire pentru felul cum și-au dus viața pe pământ”.<sup>68</sup> O

credință iarăși curentă la triburile primitive este că, pentru a reda spiritelor celor morți repausul cuvenit, trebuie să li se facă anumite ceremonii funerare în formă de prânzuri sau sacrificii, uneori chiar umane, atât până la înmormântare cât și după aceasta, după riturile și în perioadele de timp prescrise. Astfel că pretutindeni se găsește cultul morților la popoarele primitive.

II. *Spiritele din natură*. După cum omul primitiv a ajuns să-și dea sieși un spirit, tot așa, prin analogie, el a dotat și natura cu astfel de spirite.<sup>69</sup> După cum în om „sufletul” este puterea care-l animă, tot așa și în natură sunt „spirite” care animă lucrurile și produc evenimentele, fenomenele. Astfel judecă și astăzi popoarele sălbatice. Suflete au și animalele și plantele. Triburile Dayax din Borneo – relatează Tylor – atribuie un suflet orezului și au anumite ceremonii pentru a opri ieșirea spiritelor din firele de orez, ceea ce le-ar pricinui moartea, adică seceta și deci stricarea recoltei. După Spencer unele triburi cred chiar că anumite plante sunt animale, însuflețite de sufletele strămoșilor și, bând din băutura preparată din ele, ei își pot încorpora „spiritul strămoșilor”. Aici ar fi de căutat originea și înțelesul plantelor și băuturilor sacre. La fel și lucrurile materiale: pietre, lemne, unelte, au și ele sufletul lor. Toporul, cuțitul, ca și planta sau arborele își au fiecare un „Kelah”, un spirit al lor. Astfel toată natura a apărut ca însuflețită pentru omul primitiv, în același fel și din aceleași cauze ca și pentru „primitivul” de azi.

<sup>67</sup> Pr. I. Mihailescu: *Curs de teologie fundamentală*, vol. I, p. 88 și A. Bross: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 36-37.

<sup>68</sup> P. Bugnicourt: *L'Animisme* în „Dictionnaire Apologétique”, p. 131.

<sup>69</sup> Bross, în a sa „Religion des peuples non-civilisés”, crede tocmai din contră, că, prin analogie cu natura, omul s-a dotat pe sine cu o pluralitate de spirite, p. 36.



Astfel, din această manieră a omului primitiv de a privi sufletul omenesc și din analogiile aplicate asupra spiritelor din natură a rezultat concepția *animistă*, din care a luat naștere *prima formă de religie* – afirmă Tylor și partizanii animismului.

„Din faptul că omul a ajuns la ideea existenței unui suflet omenesc independent de corp, această concepție i-a servit *de tip*, după care el și-a elaborat nu numai ideile sale relativ la alte spirite inferioare, dar și cele referitoare la funcțiile spirituale în genere, de la micul demon ascuns într-o plantă și până la *creatorul întregii lumi, până la marele spirit*”.<sup>70</sup> Căci, după cum evenimentele vieții și ale morții depind de existența și prezența sufletului individual, tot așa soarta omului în genere depinde de aceste spirite devenite libere, după trecerea lor din viața omenească.

Aceste spirite se amestecă și după moarte în viața individului, hotărând soarta lui. De aici necesitatea de a intra în legătură cu ele, de a le câștiga și menține într-o acțiune folositoare sau de a le îndepărta și micșora acțiunea lor dăunătoare.

Astfel s-a născut cultul religios – adică *religia*.

Am văzut însă că aceste *spirite* – devenite libere – au mai multe *stări*. Unele se reîncarnează în animale sau plante, altele în lucruri neînsuflețite, altele în fenomenele naturii, altele rămân libere. După starea în care se află aceste spirite variază și raporturile omului față de ele – și de aici și formele variate la care a dat naștere animismul devenit religie chiar la primitivi.

Căci, dacă în genere animismul ca religie înseamnă cultul spiritelor eliberate de trup și ducând o viață proprie în

natură, formele lui de realizare religioasă prezintă variante și deosebiri, dând naștere astfel la forme diferite de înfățișare a animismului. Aceste forme sunt:

a) Cultul *strămoșilor* sau manismul, adică adorarea spiritelor strămoșilor decedați și care ar fi și *prima formă* sub care s-a manifestat religia. Aceasta e teoria lui Spencer, care, spre deosebire de Tylor, socoate că prima formă de religie ar fi *cultul morților* sau al *strămoșilor* și nu adorarea spiritelor libere, ca atare, din natură.

b) Cultul spiritelor strămoșilor încarnate însă în anumite animale sau plante denumite *totemuri* – de unde și denumirea de *totemism* – și care ar alcătui după Frazer-Durkheim și S. Reinach *prima formă de religie*.

c) Cultul spiritelor din natură întrupate în anumite obiecte neînsuflețite denumite „fetișe” și deci *Fetișismul*, ar fi după alții, *prima formă de religie*.

d) Și, în sfârșit, cultul spiritelor care rezidă și animă *fenomenele din natură*, care s-au impus omului și i-au născut un simț de adorație religioasă, adică *naturismul*. Deci patru forme deosebite de religie cărora le-a dat naștere animismul.

Dar dacă toate aceste forme de religie își pun la bază ideea animistă, nu toate au aceeași părere asupra felului cum s-a născut și mai ales cum s-a dezvoltat din ea religia. Astfel Tylor privește animismul însuși ca o *primă formă* a religiei, din care s-a dezvoltat întâi *fetișismul* – și din aceasta a rezultat *idolatrismul*, antropomorfist sau zoolatrist, al diferitelor religii.

După Spencer însă, fetișismul nu e decât o formă mai târzie pe scara de evoluție religioasă. El presupune deja cultul morților și al *strămoșilor* și deci acesta din urmă reprezintă *prima formă de religie*. De aceeași părere este și Lippert,

<sup>70</sup> Ed. Tylor. *Op. cit.*, p. 143, vol. II (Citație făcută după D. Ap., p. 133).



care derivând fetișismul din cultul morților, deduce *naturismul* din fetișism, naturismul nefiind, după el, decât ideea fetișistă extinsă la plante, animale și fenomenele din natură.

Alții, din contră, pun *totemismul* ca prima formă de religie. Totemismul s-ar fi dezvoltat independent de orice privire animistă a naturii și este rezultatul firesc al acelei concepții *mistice de participare* a naturii în viața omului, pe care o avea omul primitiv, spre deosebire de omul de astăzi, după cum afirmă sociologii *E. Durkheim* și *Levy Brühl*.<sup>71</sup>

*Totemismul* presupune natura acționând împreună cu omul, împărțită însă în *sacru* și *profan*. În această împărțire constă ființa religiei, care consistă în respectarea acelor obiecte – animale sau plante – considerate sacre și denumite: *totemuri*.<sup>72</sup>

Alții din contră, dau prioritate *Naturismului*, fenomenele din natură fiind cele ce au impresionat, în primul rând, pe oameni și au trezit în ei sentimentul de *adoratie*. Astfel privesc chestiunea: *Max Müller, Albert Reville, Ed. v. Hartmann*.

Toate aceste teorii au însă la bază animismul, fie *presupunându-l*, ca punct de plecare, fie *eliminându-l*, pentru a-și face sieși loc.

Să analizăm deci, în primul rând, concepția animistă a religiei și să vedem în ce măsură ea corespunde adevărului.

## CAPITOLUL VI

### Critica animismului

În prealabil trebuie observat că animismul, ca și toate teoriile religioase înrudite cu el sau derivând din el, pleacă de la două idei preconcepute, de la două ipoteze foarte discutabile, care-i stau la bază. Prima, că a fost un timp, *când omul n-a avut religie* și a doua, că „*primitivul*” *preistoric* este egal cu „*primitivul*” *de azi*.

Aceste două supoziii trebuiesc cercetate, în prealabil, fiindcă de felul răspunsului ce-l vom avea, depinde, în mare parte, valoarea și îndreptățirea acestei teorii.

Ipoteza că a fost un timp, în care omul n-a avut religie decurge ea însăși dintr-o altă ipoteză, aceea a unei concepții *monisto-evoluționistă* a lumii. Lumea întreagă, fiind produsul unei evoluții mecanice, iar omul o etapă în scara acestei evoluții, trecând de la starea de animalitate la starea de umanitate, urmează, în chip firesc, că a fost un moment când omul n-a avut religie. Și întrebarea este: *cum și când* a apărut religia în omenire?

Mai întâi teoria evoluționistă exclude „de plano” posibilitatea unei *revelații primitive*. Ideea de revelație e strâns legată de ideea de creație și opusă celei de evoluție. Deși de o „revelație” s-ar putea vorbi și în sânul evoluționismului, dacă acesta nu aderă la punctul de vedere al materialismului, în care caz orice idee de spirit este exclusă. Căci chiar

<sup>71</sup> *Levy Brühl*: „La mentalité primitive”.

<sup>72</sup> *Emile Durkheim*: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”.



În cadrul evoluționismului se poate admite că, într-un anumit moment din scara procesului evoluției, atunci când a apărut omul și i s-a creat un *suflet*, tot atunci i s-a revelat și ideea de Divinitate. Această teză, deși posibilă, în cadrul concepției evoluționiste chiar, e exclusă în sensul tezei animiste. Religia a trebuit să apară cândva pe scara de evoluție a umanității și anume, din *factori naturali*, fie ca un produs al fiorului omenesc interior, deci al *sufletului*, fie ca un produs al *mediului*, deci al *societății*.

Ipoteza că religia a trebuit să apară cândva în procesul evoluției, presupune „eo ipso” că a fost un timp când omenirea n-a avut religie, și deci omenirea a trăit o epocă *strict atee*.

Teoretic, teza ateismului omenirii a fost de multă vreme formulată și anume de *raționaliști*, care priveau religia sau ca o invenție a oamenilor de stat, pentru a stăpâni mulțimile – sofistul *Kritias*, scepticul *Evhemerios*, sau ca o născocire a mulțimii ignorante, pentru a-și explica misterele naturii – *Lucrețiu*, *Voltaire*. Dovada acestui ateism însă rămâne să se facă, fiindcă, cel puțin istoria nu confirmă existența unei astfel de perioade din viața omenirii. Cercetările s-au înmulțit. Antropologia, etnografia ca și preistoria au fost puse la contribuție pentru a se afla vreo urmă de existență a acestei epoci. Ea nu s-a găsit.

Părerea lui *Quatrefages*, vestitul cercetător al raselor umane, care, aici, face autoritate, ar rezuma stadiul în care se află, și azi, încă, chestiunea: „Am cercetat ateismul, zice el, în a sa *Introduction à l'étude des races humaines*, p. 254, cu cea mai mare grijă și nu l-am găsit nicăieri, decât întâmplător la unele secte filozofice, la națiunile cu cele mai vechi civilizații”.

Apelul stăruitor a fost făcut însă *preistoriei*, pentru a furniza ea această dovadă. Dar și preistoria cu greu ar putea furniza vreo dovadă în sensul tezei ateiste. În primul rând, din cauza puținelor indicii pe care ea le dă asupra omului preistoric și al doilea, prin faptul că aceste indicii sunt pasibile de *interpretări variate*.

Urmele rămase de la oamenii preistorici sunt, evident, toate de *natură materială*: morminte, obiecte de piatră sau os, amulete, resturi de oseminte umane, picturi pe pereții grotelor, gravuri etc., dar nici o urmă din *sufletul lor*, din credințele lor religioase. Aceste urme sufletești urmează să fie descifrate din vestigiile materiale găsite odată cu cele mai vechi resturi umane. Ele pot fi tâlcuite în sensul unor practici religioase din care cultul morților apare drept ceva evident și sigur. Cultul morților implică însă ideea de existență a sufletului după moarte, deci ideea de viață viitoare și de Divinitate ocrotitoare, deci de *religie*.

Truda depusă de partizanii evoluționismului, de a da o altă interpretare acestor resturi materiale, răpindu-le orice semnificație religioasă, a eșuat. De fapt, e greu a se infirma existența religiei numai pe baza acestor resturi paleoarheologice oferite de preistorici.

Susținătorii cu orice preț ai unui ateism preistoric au făcut atunci un apel la *popoarele primitive de azi*, pe care, socotindu-le de aceeași factură sufletească ca și primitivii preistorici, au crezut că pot deduce, prin analogie, din ateismul lor, ateismul omului preistoric. Prin acest procedeu, chestiunea se complică însă și mai mult. Mai întâi rămâne de dovedit că între popoarele „sălbaticе” de azi s-ar găsi popoare atee; al doilea rămâne, principial, de discutat, dacă primitivii de azi sunt *identici* cu primitivii preistorici și, în



sfârșit, dacă din viața sufletească a acestora se pot trage concluzii valabile pentru primitivii preistorici.

Părerea că printre *primitivii* de azi s-ar găsi popoare atee și că s-ar putea vorbi de un stadiu ateu al omenirii a fost exprimată și susținută de autoritatea cunoscutului antropolog englez *Sir John Lubbok*.<sup>73</sup>

Lubbok împarte marile epoci ale evoluției religioase în:

a) Perioada ateistă, caracterizată, nu printr-o negație expresă a lui Dumnezeu, ci prin absența unei idei definite referitoare la Divinitate; b) Perioada fetișistă, adică credința în Divinitatea întrupată în „fetișuri materiale” silite să se supună dorințelor omului; c) Perioada naturistă și totemistă, sub care se înțelege cultul obiectelor naturale, plante și animale în care e întrupată Divinitatea; d) Perioada șamanistă, când contactul cu Divinitatea se făcea prin intermediul magicianului sau șamanului; e) Antropomorfismul; f) Mono-teismul.

Lubbok își întemeiază părerea pe date etnografice culese de la popoarele sălbatice de azi, luate din mărturiile călătorilor, care afirmă că unele din aceste popoare ar fi lipsite de religie. Lubbok vedea în „ateismul” acestor popoare stadiul prim de dezvoltare prin care a trecut omenirea însăși.

Părerea lui Lubbok despre o perioadă atee a omenirii a fost însă complet răsturnată, numai cu câțiva ani mai târziu, de compatriotul său și autorul ipotezei animiste: *Edward B. Tylor* în cartea care a stârnit multă vâlvă la apariția ei în

1871: „Primitive culture”. Greșeala lui Lubbok a fost, că el și-a făcut o concepție prea înaltă despre religie și că a socotit ca atee popoarele care nu aveau astfel de concepție. „De fapt, afirmă Tylor, credința în ființele spirituale, care formează religia, se găsește la toate popoarele”.

Părerea lui Lubbok este de altfel contrazisă azi de toți etnograful și cercetătorii istoriei, care au stabilit că *universalitatea religiei* este un fapt definitiv câștigat de știință. Așa că, un alt evoluționist, dar temeinic și obiectiv documentat cercetător al religiilor, olandezul *C.P. Thiele*, a putut conchide: „asertiunea că ar exista popoare sau triburi fără religie rezidă fie în observațiile neexacte, fie în confuzia de idei. Religia se poate numi, în sensul ei mai larg, un fenomen propriu al umanității”.

Și deși teza ateismului unora dintre triburile sălbatice a fost și este încă cu pasiune apărată de etnografi și antropologi de talia și autoritatea unui *Monnat* sau *Brocca*, care susțineau că „sunt triburi care, ca *mincopii* din insulele *Andaman*, spre exemplu, n-au nici o idee de vreo ființă supremă, nici de religie, nici de vreo credință în viața viitoare” sau că „există popoare fără cult, fără dogme, fără metafizică, fără viață colectivă, și deci fără religie”, cercetările ulterioare au dovedit că tocmai acești *mincopi*, crezuți fără religie, au noțiunea de suflet, care supraviețuiește trupului și duce după moarte o viață proprie în vastele jungle de sub pământ, unde locuiesc până la viitoarea *înviere*; sufletele sunt judecate de *Puluga*, supremul zeu al tribului și după merite sunt sau admise în paradisul cald, sau zvârlite în infernul înghețat.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> *Sir John Lubbok*, născut în anul 1834, mort în 1913. Devenit Lord Avebury în 1913. Opere principale: „Omul-preistoric” și „Originile civilizației”. Prestigiul de care s-a bucurat Lubbok a făcut ca ideea existenței unor popoare atee să fie acceptată fără un control mai serios. Greșeala care a fost, însă, imediat corectată de *Tylor*.

<sup>74</sup> *Quatrefages-Guibert*: „Les origines”, p. 18



De asemenea *pigmeii samanga* din peninsula *Malacca*, așa de inferiori încât chiar indigenii înconjurători îi numesc „*Urangutani*”, adică oamenii pădurilor, și despre care s-a crezut că nu au religie, cercetările ulterioare au dovedit că ei „cred într-un Dumnezeu personal, legislator și judecător, într-o viață viitoare, sunt monogami și-și expiază greșelile prin sacrificiul propriului lor sânge”.<sup>75</sup>

De asemenea la negrii *ajongo* din *Africa*, crezuți iarăși ca fără religie, s-a dovedit că „ei cred într-o zeităte supremă *Nzambi*, stăpânul peste toți, care a creat totul, care ține viața și moartea, care trimite, după moarte, sufletele, unele cât mai adânc sub pământ, pe altele le ridică cât mai sus aproape de el”. La fel, negrii *batwa* au ca zeităte supremă pe *Jndagarra*, care pedepsește după moarte pe cei răi, trimițându-i cât mai adânc și pe cei buni ridicându-i cât mai sus.<sup>76</sup>

Trecând în *Australia*, a căror triburi băștinașe au fost socotite drept cele mai primitive, încât, la ele, sociologia modernă a crezut că poate descoperi formele cele mai vechi ale religiei, toate aceste triburi își au străvechile lor credințe religioase într-o zeităte supremă adorată sub diferite numiri de: *Daramulun*, *Bunjil*, *Baiamé*.<sup>77</sup>

De asemenea, tribul *Yamana* din *Tara de Foc*, din extremitatea de Sud a Americii, trib care, în prezent, s-a și stins și despre care s-a crezut atâta vreme că era fără religie, s-a dovedit nu numai că avea o religie bine precizată, dar aveau despre Divinitate o idee de înaltă spiritualitate denumind-o: *Watanuinenova*, adică *strămoșul*, sau *Hitapan* adică *tatăl*.<sup>78</sup>

Citatele s-ar putea înmulți la infinit, datorită cercetărilor foarte asidue făcute de cercetătorii și etnografii timpurilor din urmă, dar asupra acestei chestiuni noi vom reveni și vom stăruii când ne vom ocupa, în special, despre universalitatea religiei și monoteismul primitiv. Deocamdată stabilim aici că prezența religiei la toate popoarele primitive exclude posibilitatea acelei perioade atee a omenirii presupusă și cerută de teza animistă. Așa că Mgr. *Le Roy* a putut conchide pe baza ultimelor cercetări ale antropologiei și etnografiei că: „pretutindeni în istorie oamenii s-au manifestat ca grupați în familie; familiile încheiate în jurul unui mănunchi de credințe, practici de cult și obligații morale, instituții care alcătuiesc elementele esențiale și fundamentale ale oricărei religii”.<sup>79</sup>

Deci din apelul făcut la „primitivii de azi” nu se poate scoate dovada căutată în sprijinul ateismului „primitivilor preistorici”. Și deși identificarea „primitivilor de azi” cu „primitivii” din trecut e eronată, universalitatea religiei și existența ei la toate triburile, chiar și la cele mai mizere și mai decăzute dintre ele, constituie pentru noi un indiciu puternic pentru a afirma că *omul și omenirea n-au putut fi niciodată lipsite de religie*.

Rezultatele pe care ni le dau cercetările făcute în lumea primitivilor de azi ne duc deci, nu la acel gol al religiei, cerut de animiști și evoluționiști, ci la necesara ei existență și prezență și la primitivii preistorici. „Căci dacă religia există pretutindeni, ea nu poate să fie decât sau o *descoperire* a fiecărui popor, sau o *moștenire* comună a unor stări primitive. Dar dacă popoarele primitive atât de mizerabile de azi

<sup>75</sup> Guibert et Chincholle: „Les origines”, p. 618

<sup>76</sup> P.W. Schmidt: „Zwei Wege zum Gotterkennen”, p. 45.

<sup>77</sup> Em. Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”.

<sup>78</sup> P.W. Schmidt: „Zwei Wege”, pp. 48-49

<sup>79</sup> Huby: „Christus”, p. 124



au *descoperit* totuși și și-au organizat o religie, este imposibil ca omul preistoric, oricât de primitiv va fi fost, să nu o fi descoperit și el. Iar dacă este o *moștenire comună*, idee către care ne duc asemănările esențiale dintre religiile cele mai răsfirate și depărtate pe glob, atunci acest *fond comun* trebuie să fie așezat foarte adânc în trecutul omenesc, aproape până la originea neamului omenesc însuși; anterior deci separației primelor familii umane, separație foarte apropiată de originea neamului omenesc" („*Les origines*", pp. 619-620). Acestea sunt rezultatele către care ne duc cercetările etnografiei întreprinse în lumea popoarelor primitive de azi, ca și concluziile ce le putem scoate de aici pentru preistorie.

Dacă ne adresăm acum *istoriei*, găsim și aici religia la baza dezvoltării omenirii. Cele mai vechi documente istorice ce ni s-au păstrat sunt de origine și natură religioasă. Istoria asiro-babiloniană e cea mai strălucită dovadă. Cele mai vechi documente istorice se ridică aici până la 5000 ani înainte de Hristos. Și, la această dată, tablele babiloniene ne vorbesc de regele chaldeian *Ur-Niena*, care zidește un *templu* Divinității. „Se pare deci că, pe măsură ce ne afundăm mai adânc în istorie către protoistorie și dincolo de aceasta, în preistorie, religia se afirmă cu mai multă putere. Nu constituie aceasta un indiciu care pledează contra unui *ateism inițial* al omenirii?"<sup>80</sup>

Deci nici pe această cale nu se poate vorbi de o atare stare atee pe care ar fi avut-o cândva omenirea.

Rămâne atunci să ne adresăm direct preistoriei și să vedem dacă, din ceea ce ne poate da ea, s-ar putea conchide

la o stare atee a omenirii, aflată la primele ei începuturi. *Omul preistoric a avut sau nu religie?*

### Religia omului preistoric

În prealabil să lămurim o chestiune: când pune teoria evoluționistă, și știința în genere, data apariției omului pe pământ?

În genere părerile concordă în a fixa data acestei apariții în epoca *cuaternară*. Problema prezenței omului și în epoca *terțiară* e aproape înlăturată din discuție, deși sunt unii care înclină a împinge până în terțiar prezența omului pe glob. Păreri sunt încă împărțite în ceea ce privește silexurile de la *Ispwich* – Anglia și *Cantal*, care, deși din terțiar, par a fi opera mâinii omenești.<sup>81</sup> În ce privește însă silexurile de la *Thenay*, așa zisele „*éolithe*” descoperite de abatele *Bourgeois*, datând din era terțiară și socotite că ar trăda intervenția mâinii omului în confecționarea lor, s-au dovedit a fi simple silexuri naturale, fiindcă nu se deosebesc întru nimic de alte silexuri găsite în stare brută, și, ceea ce este mai important, în preajma lor n-a fost găsită nici o rămășiță de oseminte omenești.

*Omul apare deci în epoca cuaternară și anume, după toate probabilitățile, în cea de a treia perioadă interglaciară, în epoca denumită cheleiană [citește șeleiană – n.n.].*

Căci din punct de vedere a prezenței omului, perioada cuaternară cuprinde și ea mai multe subdiviziuni, după natura materiei prime din care omul preistoric, *homo faber*, și-a confecționat instrumentele, care constituie singurele

<sup>80</sup> Guibert et Chincholle: „*Les origines*”, p. 620.

<sup>81</sup> L. Capitan: „*La Préhistoire*”, Payot-Paris, 1931, pp. 36-37.



vestigii ce ne-au rămas de la om și care și atestă prezența lui pe glob. Și întrucât *piatra* a fost primul element folosit de om în prima sa perioadă de viață, această epocă s-a și numit *epoca pietrei*, împărțită la rândul ei în două sub-perioade: perioada veche, a pietrei tăiate dar *neșlefuite*, denumită perioada *paleolitică* și perioada pietrei *șlefuite*, denumită perioada *neolitică*. Epoca pietrei alcătuiește *preistoria* omului. După ea urmează epoca *bronzului*, care alcătuiește *protoistoria* și careia îi aparțin începuturile civilizației chaldeice, egiptene și a celei minoice sau micene de care ne relatează *Iliada* lui Homer, și, în sfârșit, perioada *fierului* sau epoca istorică propriu-zisă. *Paleoliticul* se împarte, și el, în mai multe perioade, după localitățile unde s-au găsit resturi umane și instrumente de piatră sau alte vestigii care indică prezența omului. Aceste resturi au fost găsite și studiate mai ales în Franța, de aceea denumirile franceze s-au generalizat pentru întreg globul.

Avem astfel prima epocă denumită: *epoca cheleiană*, după localitatea *Chelles* din Franța unde s-au găsit și studiat primele instrumente de piatră, care indică prezența omului. Aceste instrumente dovedesc că omul din această perioadă utiliza focul, era vânător și se hrănea din vânat. Nu se poate reconstitui însă nimic din viața lui socială sau religioasă. De asemenea, oseminte omenești care să aparțină acestei epoci avem foarte puține. Cel mai important și mai caracteristic vestigiu uman îl constituie *maxilarul din Mauer*, denumit astfel după localitatea Mauer de lângă Heidelberg, unde s-a găsit și din care cauză tipul uman, reconstituit după acest unic vestigiu, poartă denumirea de: „*homo Heidelbergensis*”, care ar fi și acel „*homo primigenius*” căutat de preistorie.

Din cercetările anatomice la care a fost supusă această unică piesă, și din care urmează să se reconstituie caracteristicile celui mai vechi strămoș al omului actual, rezultă că omul de Heidelberg nu se deosebește prea mult de cel actual. Căci, deși factura maxilarului e prea grosolană și masivă, încât l-ar apropia, în parte, de antropoide, totuși *dinții* sunt caracteristici *umani*, ceea ce-l clasează în speță umană. Într-o vreme s-a și crezut că tipul omului de Heidelberg ar fi dovada autentică a tipului intermediar între omul de azi și antropoidele din care s-a dezvoltat, încât paleontologul englez *M. Boule* l-a și considerat drept „un amestec savant dozat cu caractere în parte umane și în parte pithecoide”.

Savantul italian *G. Sergi*, care a reluat recent cercetările asupra acestei chestiuni, ajunge însă la concluzii care atenuază și infirmă concluziile lui *Boule*. El găsește „că dacă bărbia lipsește la maxilarul de Mauer, îmbucătura symphysei este însă diferită de a antropoidelor și că partea de dinapoi a maxilarului diferă de a antropoidelor în aceeași măsură în care ea diferă și la omul de azi ca și la toate celelalte resturi ale omului fosil. *Boule* crezuse că formația maxilarului de Mauer nu lăsa limbii decât un spațiu mult mai restrâns decât la omul de azi, din care cauză funcția vorbirii trebuie să fi fost împiedicată și deci redusă. Ori *Sergi* găsește acest spațiu tot așa de mare ca și la rasele umane actuale și, în consecință, limbajul omului de Mauer trebuie să fi fost la fel cu al oricărui om din ziua de azi. *Dehaut* găsește că mandibulele unui negru actual se aseamănă întru totul cu cele ale omului de Mauer, așa că, după cum observă *Louis Vialleton*, „se poate conchide cu *Sergi* că însușirile pe care le trădează maxilarul de Mauer sunt cu certitudine umane, posedând însă anumite particularități caracteristice, care-i



dau o formă specială, diferită de cea a omului de Neanderthal, dar foarte depărtată de tipul antropoidelor”.<sup>82</sup>

Aceasta e tot ce se poate afirma științific despre acest strămoș îndepărtat al omului, reconstituit după singurul vestigiu rămas: un maxilar, și care ar fi trăit în perioada cheleiană.

Existența unei perioade *precheleiene* în interglaciularul Günz-Mündel și căreia i-ar corespunde tipul omului de Java, acel „*pithecanthropos erectus*” al Doctorului Dubois, ca și omul de China sau *Sinanthroposul*, și care ar trebui să se intercaleze între omul de Mauer și antropoide, e cu totul nesigură<sup>83</sup> și cerută mai mult de motivele teoretice ale tezei evoluționiste decât de realitatea faptelor.

O a doua epocă este cea *acheuleiană*, denumită astfel după localitatea *Saint-Acheul*, Franța, unde s-au găsit și studiat instrumentele caracteristice epocii: pumnale, cuțite, lănci de piatră etc. Forma oarecum ovală a celor mai multe din aceste instrumente și tăietura lor mai îngrijită ar marca o oarecare deosebire față de perioada cheleiană, deosebire de minimă importanță de altfel, așa că de fapt avem de a face cu una și aceeași perioadă. Resturile de fosile umane sunt însă mult mai abundente în această perioadă. Tipul uman caracteristic epocii este *omul de Piltdown*, denumit astfel după resturile unui craniu descoperite de englezul Dawson în localitatea *Piltdown*, Anglia, în 1912. Caracteristica fragmentelor acestui craniu trădează un tip uman foarte asemănător cu rasa umană actuală, de care se apropie, atât prin capacitatea craniană de 1.300 cm<sup>3</sup>, cât mai

ales prin dispoziția arcadelor orbitare, cât și prin dispoziția părții frontale craniene. Maxilarul inferior însă, care i se atașează, prezintă caracteristice anatomice atât de distonante față de craniu, încât unii au și crezut că el ar aparține unui cimpanzeu și a fost luat greșit drept o piesă umană, numai prin faptul că el s-a găsit împreună cu resturile craniene în cauză. Cei mai mulți dintre paleontologi însă convin că avem de-a face cu o piesă autentic umană. Pronunțata bestialitate trădată de maxilar, în special în ceea ce privește dantura, e bine venită în ochii lor, pentru a mai atenua consecințele indicate de resturile craniene ale acestei rase, care se apropie cu mult prea mult de rasa albă actuală și depășește tipul rasei de *Neanderthal*, care apare mai târziu decât omul de *Piltdown*. Ea distonează de asemenea prea mult și de tipul omului de *Heidelberg-Mauer*, față de care apare cu mult superioară. Așa că atât tipul *Neanderthal*, cât și tipul *Mauer* ar putea fi socotite drept două rase diferite, dar și inferioare față de tipul *Piltdown*, rasă principală și superioară, și față de care acestea două ar apărea ca rase *degenerate*. Nici din această epocă însă nu se poate preciza sau descifra viața sufletească sau socială, la care ne-ar îndreptăți totuși tipul uman atribuit ei. Din faptul că nu s-a descoperit un schelet întreg, nici nu putem ști dacă omul din această perioadă își îngropa morții, ceea ce ne-ar fi trădat urmele unei vieți religioase. Acest lucru însă ni-l vădește cu prisosință epoca *musteriană* care urmează.<sup>84</sup>

Epoca *musteriană*, denumită astfel după grotă *Moustier* din Franța, arată o și mai îngrijită formă în tăierea și con-

<sup>82</sup> Louis Vialleton: „L'origine des êtres vivants”, Paris-Plon, 1929, p. 275. Dr. Louis Vialleton, profesor la Facultatea de medicină din Montpellier, a dat prin lucrările sale lovitura de grație erorii ca și iluziei transformiste.

<sup>83</sup> Le Capitan: „La Préhistoire”, pp. 37-38.

<sup>84</sup> Paleontologii mai noi interpun între *acheulian* și *musterian*, alte două epoci: *levaloisien* și *micochian*, studiate de Breuil și care ar forma împreună cu *musterianul* paleoliticul mediu. Vezi Le Capitan: Op. cit., pp. 47-50.



fecționarea instrumentelor, care devin nu numai mai practice, dar și mai artistice, tinzând chiar către șlefuire. Tipul uman predominant în această epocă este omul de *Neanderthal*, denumit astfel după mica grotă *Neanderthal-Feldhofer*, Germania, unde s-au găsit resturile umane caracteristice ale acestei rase, în 1857.

Tipul de Neanderthal se apropie și mai mult de tipul actual al omului. El a putut fi foarte bine studiat, fiindcă s-au descoperit o mulțime de schelete întregi, datând din această epocă. Astfel sunt cele din *Spy* – Belgia, cele din argilele lacustre din *Olmo* – Italia, cele din Gibraltar, cele din *La Chapelle-aux-Saints* și *Ferrassie* – Franța etc. Caracteristicile acestui tip sunt:

Capacitatea craniană 1.400 și 1.600 cm<sup>3</sup>,<sup>85</sup> deci egală cu capacitatea medie actuală umană. Partea frontală teșită și strâmtă; arcul sprâncenelor foarte pronunțat; orbitele largi; nasul, scobit în dreptul sprâncenelor, merge lărgindu-se și era probabil turtit. Maxilarul superior robust și pronunțat; cel inferior foarte pronunțat, bărbia teșită; dantura puternică. Trunchiul masiv construit, mâinile și picioarele mari și robuste. Talia în medie de circa 1,60 m.

Cu toate amplele și interminabilele discuții, care s-au dus în legătură cu tipul omului de Neanderthal, în care evoluționiștii vor să vadă un tip intermediar între om și maimuță, părerile autorizate văd în el un tip uman autentic.

Căci dacă masivitatea și caracterul bestial al feței sale, ca și prea pronunțata proeminență a arcadelor orbitare îl apropie de antropoide, statura sa dreaptă, conformația și mai ales capacitatea craniană de 1.600 cm<sup>3</sup>, după chiar măsură-

torile lui *Boule*, îl apropie tot atât de mult de om, pe cât îl distanțează de antropoide. Așa că, după chiar concluziile lui *Boule*, omul de Neanderthal, cu toată inferioritatea morfologică a craniului său, este un om și nu un „preom”. Acest lucru a trebuit să-l recunoască și naturalistul *Huxley*, care, deși fanatic adept al transformismului, a trebuit să se plece în fața faptelor.

În timpul din urmă naturalistul italian *Sergi*, reluând problema omului de Neanderthal, a înlăturat ultimele îndoieli și erori, care mai dăinuiau asupra caracteristicii sale strict umane.

*Sergi* stabilește că rasa de Neanderthal era un trunchi uman de origine afro-europeană, care a conviețuit cu rase paralele, înrudite, emigrate în Pacific și America, și care rasă s-a stins foarte de timpuriu încă, în Europa. Iată deci acest „*homo neanderthalensis*, încadrat perfect în tipul general al rasei umane autentice, fără semne de tranziție de la tipul antropoidelor, cum ar vrea dogma transformistă”.<sup>86</sup>

În ceea ce privește viața socială și sufletească a omului din rasa Neanderthal se poate preciza că își avea locuința în grotă, că se hrănea din vânat și purta îmbrăcăminte din piei de animale – și că-și îngropa morții. Dovada în această privință ne-o dau numeroasele schelete găsite în mormântate, cum sunt cele de la *Spy* și de la *Chapelle-aux-Saints*. Poziția în care au fost găsite aceste schelete exclude simpla întâmplare și trădează intenția în felul cum au fost așezate în mormânt. Grija față de morți dovedește însă credința într-o viață de după moarte și, deci, și o credință religioasă.

II. Paleoliticul superior. Cu epoca mustieriană se încheie perioada paleolitică inferioară și începe paleoliticul superior,

<sup>85</sup> Louis Vialleton: Op. cit., p. 277.

<sup>86</sup> Louis Vialleton: Op. cit., pp. 279-280.



caracterizat prin apariția și dezvoltarea preocupărilor artistice și prin predominarea *unui nou tip de rasă umană*, diferit de rasa de Neanderthal.

Această perioadă este și ea împărțită în trei stadii: auri-gnaciană, solutriană și magdaleniană, după localitățile unde s-au descoperit și studiat diferitele resturi: fosile umane, instrumente, urme de artă – sculptură și pictură – provenind din această epocă. Alături de lucrutul pietrei, care are forme mult mai practice, apare lucrutul *osului*, în special de ren și al *lemnului*. Omul locuiește în grote, dar și în plin aer, ca la Solutré. Căminul pare a fi constituit în jurul *vetrei*, care se găsește ridicată oriunde s-au găsit depozite de fosile umane. Îmbrăcămintea este ceva comun în această perioadă și constă nu numai din piei de animale, ci și din țesături, cum dovedesc cele două statuete de femei descoperite la Brasempouy. Dar ceea ce este interesant și izbitor în această epocă este dezvoltarea artistică de care dă dovadă omenirea: pictura și sculptura în piatră, os și lemn, folosirea de culori în redarea picturală și în chipurile sculptate. Artele plastice din această epocă ating astfel de perfecțiuni, zice renumitul paleontolog, abatele *Breuil*, încât se naște întrebarea dacă ele *n-au început și crescut sub alt cer și alt orizont decât cel al Europei*. Faptul că, alături de aceste realizări aproape perfecte, nu se găsesc și urme rudimentare, care să trădeze dibuirile începutului, afară doar de câteva redări bizare, referitoare la chipul omenesc, măresc partea enigmatică a acestor lucrări de artă. Anumite fragmente picturale, constând din linii stilizate sau degetele mâinilor în diferite poziții deschid chiar problema, dacă nu avem de-a face cu începuturi ale scrisului.<sup>87</sup>

<sup>87</sup> Guibert: „Les origines”, pp. 541-542.

Printre sculpturi se găsesc de obicei figurine, care puteau fi sau *amulete*, sau obiecte decorative, sau pur și simplu exprimări artistice, cum sunt acele figurine feminine de la Brasempouy după care se poate reconstitui și rasa, și îmbrăcămintea epocii. Astfel o statueta poartă o centură, alta o rețea de cap, care cade acoperind umerii etc. Ca rasă, trăsăturile duc către un tip *neanderthaloid*, și care are foarte mare asemănare și cu anumite tipuri din rasele negroide de astăzi, în special cu boșimanii. Subiectele tratate cu preferință de picturile sau gravurile din această epocă sunt animale în grup sau exemplare singuratic, unele din ele atingând adevărate culmi de perfecțiune. În ceea ce privește confecționarea instrumentelor, unele din ele ajung la adevărate perfecțiuni artistice, mai ales acelea lucrate în os și lemn. De asemenea sunt dezvoltate obiectele de ornamentație, care se pot distinge prin acele găuri menite a fi suspendate printr-un fir trecut prin ele. Între acestea sunt de remarcat acele așa numite *bastoane de comandant*, lucrate din os, frumos ornamentate cu fel de fel de figuri, prevăzute cu o gaură de suspendat și a căror destinație nu se poate încă fixa. Unii le atribuie anumite semnificații magice sau religioase. Deci o foarte bogată manifestare a unei vieți sociale, artistice și culturale.

Care era rasa umană din aceste timpuri?

Cercetările antropologice duc la concluzia existenței a trei rase distincte, care au trăit în acest timp: rasa *Grimaldi*, rasa *Cro-Magnon* și rasa *Chancelade*, trăind cam în același timp, dar pe porțiuni diferite ale globului: rasa Grimaldi în sudul Europei și Africa, rasa Cro-Magnon în preajma Mediteranei și centrul Europei și rasa Chancelade în nordul Europei.



Din rasa *Grimaldi* avem și cele două schelete descoperite în 1901, în grota cu același nume, în Franța. Unul din aceste schelete aparține unei femei bătrâne, celălalt e al unui adolescent între 15-17 ani. Ambele schelete au fost găsite înmormântate. Caracteristicile sunt: talia 1,56-1,60 m, capacitatea craniană 1.375-1.580 cm<sup>3</sup>. Fața largă, craniul *dolicocefal*, orbitele largi, cu arcadele sprâncenelor puțin pronunțate, nasul larg, deprimat la rădăcină, iar maxilarul superior indicând un puternic prognatism.

Toate aceste caractere ca și elementele de *stateofighie* vizibile la rasa *Grimaldi* ne duc să credem că avem de a face cu o rasă de tip *negroid*, de statură mijlocie asemănătoare cu rasele negroide aflate azi în Africa de Sud: hotentotii, cafrii, boșimanii. Această rasă, distinctă de rasa *Neanderthal*, e și mai distinctă de rasa *Cro-Magnon*, care constituie un al doilea tip caracteristic, care predomină paleoliticul superior.

Rasa *Cro-magnon*, denumită astfel după peștera *Cro-Magnon*, unde au fost găsite în 1868 cele șase schelete aparținând acestei rase, se caracterizează prin: craniul *dolicocefal voluminos*, având capacitatea medie de 1.590 cm<sup>3</sup>; bărbia proeminentă; arcadele sprâncenelor ușor pronunțate; fruntea înaltă, fața largă, craniul strâmt și alungit. Scheletul osos arată o statură înaltă de 1,82 m, musculatura puternică și, lucrul caracteristic, tibia curbată în formă de sabie. Această rasă puternică, inteligentă, înaltă de statură, ale cărei rămășițe se găsesc încă în Franța, Spania, Insulele Canare, după cum consideră *M. Boule* și care în antichitate a populat faimoasa insulă *Atlantida*, realizând o foarte frumoasă cultură în această perioadă, se deosebește atât de

rasa *negroidă* – *Grimaldi*, cât și de rasa de *Neanderthal*, cu care se pare totuși că ar coexista.

Rasa de *Chancelade*, denumită astfel după localitatea unde au fost găsite resturile caracteristice, prezintă caractere asemănătoare cu rasa *Cro-Magnon*. Totuși diferă de ea prin capacitatea foarte mare a craniului 1.710 cm.c. și prin marea asemănare pe care o prezintă cu *eschimoșii* de azi ca și cu *Pieile roșii* din America, după cum afirmă *Dr. Testut*, care a cercetat-o mai amănunțit.<sup>88</sup>

Se pare deci că avem de a face cu un tip de rasă *dolicocefală* comună, care are trei variante însă: una *negroidă*, în sud, rasa *Grimaldi*, alta *albă*, la centru, rasa *Cro-magnon*, și alta în nord, rasa de *Chancelade*, ai cărei urmași ar fi *Eschimoșii* și *Pieile roșii* ale Americii de azi și parte din populațiile siberiene. Rasa de *Neanderthal* ar fi altă rasă, care a fost înlocuită de aceste rase, venite din alte locuri în părțile europene. [Într-adevăr, acesta este punctul de vedere actual. Rasa comună se numește *Cro-Magnon* și a apărut mai întâi în Africa, de unde s-a răspândit, prin Palestina, în Europa și în Asia, înlocuind rasa *Neanderthal* care se va stinge. – n.n.].

Din punct de vedere religios este sigur că locuitorii acestei perioade aveau o religie; ei își îngropau morții, după un anumit ritual și le făceau morminte acoperite cu pietre funerare. Unele cadavre sunt vopsite cu o culoare roșie, ca la scheletul din *Menton*; în mormintele lor se găsesc diferite obiecte de *ornamentație* poate, cum sunt șiragurile de scoici, dar poate și *de cult*, cum sunt obiectele colorate în roșu, și chiar acele „bastoane de comandant”. Poate unele

<sup>88</sup> Guibert: „Les origines”, p. 571.



din aceste obiecte să fi avut vreun sens religios, despre care azi nu ne mai putem da seama. Poziția acestor schelete e de obicei încovoiată. Această poziție, după unii ar fi având chiar o anumită semnificație religioasă, imitând, anume, poziția fătului în sânul mamei, și simbolizând prin aceasta o nouă naștere, în viața viitoare. De asemenea e cert că unele din picturile din grote, atât prin locul ferit în care sunt făcute, cât și prin unele din subiectele reprezentate, au semnificație religioasă.

III. Epoca neolitică. Se caracterizează în special prin *șlefuirea* pietrei în confecționarea instrumentelor, prin apariția *olăriei*, și prin caracterul accentuat *agricol* al locuitorilor. Devenit agricultor, omul devine mai stabil, așa că locuința lui e oarecum *fixată*, alcătuind grupe de locuințe așezate fie în locuri ridicate, fie în mijlocul apelor, cum sunt cunoscutele locuințe lacustre – *palafitele*, menite să apere pe oamenii statorniciți într-un loc, fie de animale, fie de atacurile altor triburi.

Dar ceea ce caracterizează această epocă a neoliticului sunt *mormintele* care abundă pretutindeni și evidențiază cultul deosebit dat morților și deci și o viață religioasă mai accentuată. Din această epocă datează cunoscutele *dolmene*, adevărate monumente funerare alcătuite dintr-un pătrat de pietre acoperite cu lespede și prevăzute cu o gaură, a cărei menire religioasă nu poate să ne scape. Menirea ei era să înlesnească introducerea de alimente din partea rudelor răposatului sau să înlesnească spiritului celui răposat ieșirea și intrarea în mormânt. În orice caz prezența ei atestă existența unei practici religioase cu caracter funerar. Tot din această perioadă avem acele îngrămădiri de pietre și pământ deasupra mormintelor, numite *tumulus*. Oricare va mai fi

fost semnificația acestor „tumuluși” e cert că erau în legătură și cu grija dată morților. Toate săpăturile au găsit în ele schelete. Tot ca monumente funerare sunt „*menhirii*”, acele lespede mari, puse în picioare, având anumite forme geometrice regulate: con, cilindru sau prismă, care abundă pretutindeni în această perioadă și care sunt, evident, monumente funerare, dar pot fi și urmele vreunui cult religios din aceste timpuri.<sup>89</sup>

*Rasele din neolitic.* Din cercetarea scheletelor din această epocă se constată apariția unei alte rase, *brachicefale*, care invadează rasele autohtone. Din amestecul acestora cu rasele vechi găsite în Europa se dă naștere unei rase *intermediare*. Astfel, din 688 de cranii de la finele neoliticului, 397 sunt dolicocefale, 147 brachicefale și 146 intermediare. Noua rasă prezintă drept caracteristici: talia scundă 1.61 m, fruntea potrivită, capacitatea craniană ridicată, media fiind peste 1.535 cm.<sup>9</sup>

IV. Perioada metalelor: a bronzului și a fierului. Deschide o nouă fază în civilizația omenirii. Perioada *preistorică* s-a sfârșit și începe perioada *protoistorică* sau a *bronzului*, a cărei apariție se situează între 5000 și 3000 de ani înainte de Hristos. Urme ale acestei perioade le găsim în Chaldea, Egipt și în Creta; în această din urmă zonă descoperindu-se de către Schliemann urmele civilizației homerice, care dovedește, deja, o foarte înaintată civilizație, care se poate situa între 3000 și 1000 de ani înainte de Hristos. Și cu această suntem intrați în plină *istorie*.

Din această scurtă incursiune în trecutul omenirii rezultă că: în perioada preistorică omul apare ca om, având toate

<sup>89</sup> Guibert: „Les Origines”, p. 590.



caracteristicile de azi. În special capacitatea craniană, chiar la cele mai vechi rase, cum sunt cea de Piltdown, Neanderthal și Cro-Magnon, este de 1400-1600 cm.c. Omul apare ca dotat cu inteligență, având o cultură și o civilizație, și având și o religie.

Brusca apariție a artei indică o invazie a unor alte rase venite din Răsărit și aducând cu ele o cultură cu mult superioară față de rasele aflate în părțile Europei. Dovada acestei imigrări din Răsărit ne-o face, în afară de brusca apariție a artei, care, după spusele abatelui *Breuil* trădează „un alt cer decât al Europei”, și prezența în mormântul din grotă Principelui a acestor scoici „cassis rufa” care nu se găsesc decât în preajma golfului de Aden – Asia și care nu puteau ajunge în Europa decât pe calea unei emigrări.<sup>90</sup> Aceste indicii ne duc către părțile Mesopotamiei, deci vechiul Eden biblic de unde au emigrat diferitele rase umane.

Aceste urme lăsate de preistorie nu ne pot spune însă mai mult asupra vieții sufletești a acestor rase și deci nici asupra religiei. Existența mormintelor, însă, dovedește un cult al morților, deci o credință într-o destinație specială a omului și într-o viață viitoare. Concluzia firească e că omul din această perioadă credea în Divinitate și avea și o religie. Despre existența acestei religii ne vorbesc de altfel și amuletele, ca și statuetele găsite în morminte, ca și diferite scene picturale, a căror semnificație religioasă nu mai poate fi contestată. Credința religioasă ne este însă în special atestată de existența mormintelor, și deci de cultul morților, care însoțește pe om de la prima sa apariție în preistorie. Lipsa sau

raritatea mormintelor de la început ca și abundența lor de mai târziu nu poate fi interpretată în sensul unei apariții în timp a cultului morților și deci a religiei. Lipsa sau raritatea mormintelor poate fi atribuită distrugerii materialelor din care ele au fost clădite. Când felul de a se construi și așeza mormintele s-a îmbunătățit, unele din acestea au fost păstrate. Deci o interpretare evoluționistă aici e deplasată.

S-a căutat totuși să se facă mai adânci precizări asupra caracterului religiei din această perioadă. Astfel unii au crezut că descoperă, în statuetele și amuletele găsite în morminte, urme de fetișism sau de magie. Tot pentru un cult magic au fost interpretate și acele lipsuri frecvente ale degetelor de la mâinile pictate pe pereții grotelor, în care susținătorii unui magism preistoric văd mutilări rituale de natură magică, astfel de mutilări fiind frecvente în practicile magice ale primitivilor de azi. Tot în sens magic sunt interpretate și acele bastoane de comandant, denumite de aceea și bastoane de magicieni, ele servind probabil magicianului în săvârșirea ritualului său.

S-a presupus de asemenea că în aceste timpuri omul a avut un *cult al procreației*. Aceasta ar rezulta din frecventa reprezentare picturală a organelor sexuale, redată în proporții exagerate, ca și din fenomenul de *steatofighie* cu care sunt reprezentate statuetele feminine.<sup>91</sup>

De asemenea, tot pentru existența unui cult al procreației pledează și acea scenă picturală descoperită în peștera de la Cogul, admirabil păstrată și care reprezintă un grup de 7

<sup>90</sup> Th. Mainage: „Les religions de la Préhistoire”, p. 415 și L. Capitan: „La Préhistoire”, p. 39.

<sup>91</sup> Prin *steatofighie* se înțelege creșterea exagerată a părților dorsale la femei. Fenomenul se întâlnește și astăzi la femeile boșimane, și se vede și la statuetele feminine din epoca preistorică.



femei dansând în jurul unui mic idol, prevăzut cu un exagerat organ sexual.

[Cităm din Mircea Eliade: „Este meritul lui Leroi-Gourhan de a fi pus în lumină funcția centrală a polarității masculin-feminin în ansamblul artei paleolitice, i.e. picturi și reliefuri rupestre, statuete sau plachete de piatră. El a putut să arate, în plus, unitatea acestui limbaj simbolic, din regiunea franco-cantabrică până în Siberia. Utilizând analiza topografică și statistică, Leroi-Gourhan a ajuns la concluzia că *figurile* (formele, chipurile, etc.) și *semnele* sunt interschimbabile; de exemplu, imaginea bizonului posedă aceeași valoare – «feminină» – ca și «rănille» sau alte semne geometrice. El a observat, apoi, că există un cuplaj de valori mascul-femelă, de exemplu bizonul (feminin) și calul (masculin). «Descifrată» în lumina acestui simbolism, peștera se revelă ca o lume organizată și încărcată de semnificații.//Pentru Leroi-Gourhan nu e nici o îndoială că peștera era un sanctuar și că plăcile de piatră sau figurinele constituie «sanctuare mobile», având aceeași structură simbolică ca și peșterile pictate.” (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, trad. Cezar Baltag). – n.n.].

În ce privește fetișismul, e greu de precizat ceva. Semnificația fetișistă a statuetelor aflate nu poate fi verificată prin nimic. Și-apoi, chiar după sensul evoluționist al interpretării religiei, fetișismul e o apariție târzie și el presupune faze anterioare ale religiei, în special cultul strămoșilor din care a derivat.

Situația nu e mai limpede pentru magie. Semnificația acelor așa numite „bastoane de comandant” este cu totul incertă. Cei mai mulți arheologi și etnografi înclină a vedea în ele semnul de autoritate a șefului de trib sau a capului de

familie, decât să-i atribuie o întrebuințare magică. Iar în ceea ce privește mutilările „rituale” ale degetelor, critica nouă înclină a vedea în ele mai degrabă semnele convenționale ale unui limbaj, cu ajutorul degetelor, deci un fel de scris, decât o mutilare... magică. Într-adevăr, frapază faptul că în toate imaginile de mâini, în care degetele prezintă astfel de mutilări, lipsesc întodeauna ambele falange terminale ale degetului, și niciodată o singură falangă.<sup>92</sup> Deosebirea constă doar în numărul degetelor îndoite față de cele care stau în poziție dreaptă. Altfel ar fi cazul, dacă am avea de-a face cu un ritual magic, la care mutilările se fac și numai la una din falange, practicându-se obișnuit asupra unui anumit deget. Din cele 4 mâini imprimate pe peretele stâncos de la Gargas nici una nu prezenta însă aceeași poziție a degetelor, iar cele care lipsesc au toată aparența de a fi *îndoite* și nu smulse sau tăiate. Deci s-ar putea foarte bine să avem de-a face mai degrabă cu un limbaj al mâinilor, decât cu o mutilare magică. Totuși probabilitatea existenței magiei în aceste timpuri ale preistoriei nu este exclusă. Magia a coexistat însă cu religia care avea semnificația, ca și sursa sa, aparte.

Dar ceea ce impresionează în special, în această perioadă, sunt picturile și gravurile reprezentând animale. Și mulți au crezut că pot să vadă în aceste picturi nu simple îndeletniciri artistice, ci îndemnuri și motive religioase. Ele sunt dovada unui cult *zoolatric* sau mai probabil a unui cult *totemic*,<sup>93</sup> animalele pictate fiind „totemurile” diferitelor clanuri sau triburi din aceste timpuri ale preistoriei.

<sup>92</sup> L. Capitan: „La Préhistoire”, p. 126.

<sup>93</sup> Amedée Bouyssonie: „La religion des temps préhistoriques” în „Christus”, p. 67.



Existența unui cult totemic în aceste timpuri numai pe aceste dovezi este foarte greu de susținut și din următoarele temeiuri: dacă animalele pictate sau gravate pe pereții grotelor ar reprezenta „totemurile” clanurilor, ar trebui să le găsim pictate numai pe ele sau, în orice caz, să reiasă preocuparea pentru un anumit animal, animalul-totem al tribului. Realitatea e însă alta: toate aceste picturi reprezintă un amestec de cele mai felurite animale, zugrăvite adesea unele peste altele, și de cele mai diverse specii: cai, rinoceri, cerbi, lupi, urși, reni, tigri, pești etc. Ceea ce nu ar fi posibil dacă am avea de a face cu reprezentarea animalelor sacrate, devenite „tabu”-uri și ferite de amestec cu alte totemuri.

În afară de aceasta se observă totala lipsă a păsărilor, foarte rara reprezentare a reptilelor, care sunt însă cu predilecție alese ca totemuri de triburile totemiste ale popoarelor primitive de astăzi. [Există reprezentări ale păsărilor. În grotă de la Lascaux, de pildă, există o scenă cunoscută (dar descoperită după ce Savin scrisese acest studiu), care a fost denumită de Kirchner „accident de vânătoare”. Un bizon rănit își îndreaptă coarnele către un om în aparență mort care are în preajmă și arma, un fel de țepușă prevăzută cu un cârlig. Omul are un cap care se termină cu un plisc. Alături, pe o creangă, se află o pasăre. Kirchner (*Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*) și apoi M. Eliade interpretează pasărea în sensul credințelor șamanice, unde ea reprezintă spiritul protector. La Eliade, totuși, interpretarea este extrem de prudentă. — n.n.]. Sunt apoi scene, cum este al celor doi cerbi pășunând sau a celor doi reni împungându-se din grotă de la Font de Gaume și care par a fi lipsite de orice semnificație în afară de redarea artistică a faptului. De altfel abundența scenelor de vânătoare,

prezența animalelor fugărite sau săgetate, cum este între altele și vestita scenă a vânătoarei de bizon din grotă Laugerie-Basse etc., dovedesc caracterul cinegetic al celor mai multe din aceste redări de figuri din lumea animală.

Dar ceea ce pledează categoric contra prezenței totemismului în această perioadă a preistoriei este lipsa oricărui „tabu alimentar” pe care l-ar impune totemismul. Potrivit ritualului totemic, animalul simbol, *totemul*, trebuie *prohibit* de la orice consumație sau trebuie consumat cu predilecție. Din resturile de oseminte animale descoperite în preajma locurilor unde s-au găsit oseminte umane, sau măcar instrumente care să dovedească prezența omului, nu se găsește nici *lipsa* constantă și nici *abundența* semnificativă a osemintelor unui anumit animal, care ar fi fost totemul. Resturile de oseminte animale prezintă un uniform amestec al tuturor animalelor trăitoare în acel loc și în acea epocă, abundența sau lipsa unora depinzând doar de posibilitatea de procurare a vânatului.<sup>94</sup> Deci prezența totemismului în această perioadă a omenirii este foarte puțin probabilă: dovezile materiale nu-l atestă.

Mult mai dificilă însă este explicarea acelor figuri cu trup uman dar cu capete *antropoide*, unele cu un aspect bestial, cum sunt figurile găsite în grotă de la *Combarelles*, *Font-de-Gaume* și *Altamira* sau cum este acea figură bărbătească, gravată pe os, găsită la *Maz d'Azil* sau cele găsite la *Cro-Magnon*, gravate pe unul din acele așa zise bastoane de comandant, sau acel vestit și enigmatic „El Mono” din grotă de la *Peña*, care mai este înzestrat și cu o foarte respectabilă

<sup>94</sup> Th. Mainage: „Les religions de la préhistoire”, pp. 249-250 și A. Bouyssonie, în „Christus-Huby”, pp. 54-75.



coadă. Să fie aceste urme ale unor procedee reprezentări magice, sau urmele unui cult antropomorfic sau terio-antropomorfic ale omului preistoric?

Părerea lui *Salomon Reinach* e că avem de-a face și aici cu rituri și credințe în legătură cu procreația. Părere azi complet abandonată după critica întreprinsă de *Th. Mainage*,<sup>95</sup> profesor de istoria religiilor la institutul catolic din Paris, ca și abatele *Breuil*, acest adânc și profund cunoscător al artei preistorice. *Mainage* emite o altă interpretare, care are foarte multă probabilitate să fie cea justă. În aceste chipuri bizare, cu trup uman și cu fața cvasi-animalică, sunt a se vedea măști pe care primitivii preistorici le utilizau fie în anumite rituri, pentru a-și asigura succesul și abundența vânatului, fie de-a dreptul la vânat, pentru a se putea apropia de animalul urmărit prin disimularea sub propria înfățișare a animalului. *Mainage* stabilește mai întâi caracterul religios al picturilor, gravurilor și diferitelor statuete cu figuri umane sau antropoide găsite în grote. Faptul că toate acestea sunt pictate sau gravate în locurile cele mai ascunse ale grotelor, în locuri anume alese, ca să fie cât mai greu văzute sau descoperite, adesea cu obstacole care îngreunează accesul la ele, denotă că aceste reprezentări erau sacre și, deci, cât mai ferite de ochiul privitorului comun.<sup>96</sup> [Figura cea mai cunoscută de acest tip este „Marele Vrajitor”, amplu prezentată de abatele *Breuil*. Ea se găsește în peștera *Trois Frères*, are 75 cm înălțime și reprezintă un om cu cap de cerb, cu față de bufniță, urechi de lup, barbă de capră sălbatică, brațe cu gheare de urs, coadă lungă de cal. Eliade îl

interpretează ca pe un „Stăpân al animalelor”, divinitate pe care el o considera dominantă în religia paleoliticului. Chiar dacă nu se acceptă această interpretare, este greu de a nu-l pune pe „Marele Vrajitor” în relație cu vreun ritual religios. Se pare că aici avem o dovadă puternică în sprijinul existenței religiei la oamenii paleoliticului. – n.n.].

Multe din aceste imagini reprezentau rituri în legătură cu vânatul. Omul din această perioadă trăia mai ales din vânat. Pentru a-l înmulți și a-l capta se folosea de diferite rituri cu caracter sacru, în care își aveau rostul și rolul lor și aceste figuri cu trup uman și capete cvasi-animalice, care reprezentau sau spirite protectoare ale vânatului, sau reprezentau felul în care se mascau atunci când oficiau riturile prescrise înainte de începerea vânatului. În sprijinul acestei supoziții *Mainage* aduce două fapte: unul, că sunt și azi anumite triburi din Australia și Africa care preced plecarea la vânat cu anumite ceremonii și dansuri, la care ei se îmbracă cu piei sau blănuri ale animalelor pe care vor să le vâneze, și-și pun și măști, care imită capul animalului de vânat.<sup>97</sup>

Și al doilea, că între aceste bizare figuri antropoide, se găsește una, gravată în calcarul de la *Madeleine*, care reprezintă, în chip vizibil, o figură de om și care are în față sa o mască, pe care și-a scos-o sau e gata să și-o pună. Acest lucru l-a făcut pe arheologul și antropologul *L. Capitan* să conchidă că aceste figuri nu sunt altceva decât oameni mascați.<sup>98</sup> Figurile acestea reprezintă deci pe omul preistoric în postură rituală, în vederea pregătirii vânatului și a invocării spiritelor protectoare pentru acest scop, unele redându-l în

<sup>95</sup> *Th. Mainage*: Op. cit., pp. 299-306.

<sup>96</sup> *Th. Mainage*: Op. cit., pp. 223-229.

<sup>97</sup> *Th. Mainage*: Op. cit., pp. 312-314.

<sup>98</sup> *L. Capitan*: Op. cit., p. 98.



poziție de repaos ca la Combrélles și Font-de-Gaume, oficiind ca la Altamira și El Pena, sau scoțându-și masca, după efectuarea ritualului ca la Madeleine.<sup>79</sup> Că în aceste rituri se reflectă simple acte sociale, amestecate cu credințe religioase și procedee magice, e cert. Însă ele înlătură ipoteza unui cult zoolatric, antropomorfic sau totemic.

Acestea sunt constatările ca și concluziile pe care le putem trage din datele pe care ni le furnizează această incursiune în domeniul trecutului preistoric al omenirii. Din ele rezultă că:

1. Omul preistoric a avut o religie. Dovada ne-o face îngroparea cadavrelor și cultul dat morților. Că-și îngropau morții rezultă din poziția intenționată dată cadavrelor. Atât poziția încovoiată ca și culoarea roșie, cu care erau vopsite cadavrele, denotă că ei credeau într-o viață viitoare, culoarea roșie fiind socotită drept simbol al vieții, care nu înceta odată cu moartea trupului.

Către aceeași concluzie ne duc și acele deschizături practicate în pietrele dolmenelor, care acopereau mormintele, practică care dovedește că viii continuau contactul cu spiritul celor morți, și că spiritele defuncțiilor păstrau și ele contactul cu trupurile pe care le părăsiseră în clipa morții.

2. Picturile, gravurile și figurile găsite în grote au un evident caracter sacru. Aceste reprezentări plastice, dacă nu ne duc la afirmarea unui zoomorfism sau totemism, ne silesc să conchidem la anumite rituri vânătoarești cu caracter sacru, în care participau, deopotrivă, credințe specific religioase, ca și anumite rituri magice.

3. Găsim evidente rituri magice, care se amestecă cu credințele religioase, rituri magice mai frecvente cu cât înaintăm de la paleolitic către neolitic.

4. Prezența *steatofighiei* la femei, exagerata și predilecta redare a *organelor sexuale* ca și a *sânilor* la femei, precum și scena de dans din grotă de la Cogul, ne evidențiază existența unui cult al procreației.

Deci nu de o lipsă de religie la omul preistoric se poate vorbi, ci de o pluralitate de credințe și forme religioase, ceea ce ne îndreptățește a vorbi chiar de o formă deja evoluată dacă nu și degenerată a unei prime forme de religie mai pură, pe care va fi avut-o omul preistoric în perioada incipientă a viețuirii sale pe glob. De această primă formă de religie ne vorbesc mormintele și cultul dat morților. Căci cultul morților presupune credința în suflet și spirit, ca și o viață viitoare și o Divinitate ocrotitoare. Peste această credință s-au așezat și s-au și amestecat forme ulterioare de credințe și practici, născute din nevoi sau lipsuri materiale și spirituale, cum au fost riturile sacre vânătoarești, cultul procreației sau practica magiei.

Deci presupusa perioadă atee a omenirii, cerută de teza animistă, nu se poate adeveri nici în domeniul preistoriei. Nevoind să cedeze în fața evidenței faptelor, partizanii animismului au încercat o ultimă tentativă, strămutându-și câmpul de operații dincolo de preistorie, în așa-zisa perioadă *prechelleiană*, și deci anterioară omului de Neanderthal, Piltown și Mauer, când ar fi trăit acel tip intermediar între om și antropoide, acel „*pithecanthropus erectus*” al d-rului Dubois și Ernest Haeckel, omul maimuță, „*anthropopithecus*”-ul evoluționiștilor transformiști, acel „*homo primigenius alalus*”, antemergătorul omului de Neanderthal și Heidel-

<sup>79</sup> Th. Mainage: Op. cit., p. 314.



berg, care s-a dovedit a fi nu numai „homo faber”, dar și „homo sapiens”. Și acest om sau „pre-om” n-a avut religie. Aici se poate deci plasa perioada atee a omenirii. E vechea și cunoscuta poveste a faimosului om de Java al lui Dubois sau, mai recent, al „omului de China”, botezat „sinanthropus pekinensis” și descoperit în 1929 în zăcămintele din Sucu-Tien de lângă Peking<sup>100</sup> și cu care transformiștii cu orice preț ar voi să înlocuiască zestrea cam avariata a omului de Java. Acest „Sinanthropus” ar reprezenta chiar o formă superioară față de cel de Java și ar umple, într-o anumită măsură, prea marele gol lăsat între om și presupusul său strămoș de Java. Totuși acest „Sinanthropus” prin caracteristicile ce le prezintă este mult prea apropiat de speța maimuțelor ca să le poată într-o măsură oarecare depăși.<sup>101</sup> Discuția rămâne concentrată tot în jurul omului de Java, a cărei faimă a făcut-o fanatismul transformist al lui Haeckel și al adeptilor săi.

Ce este așa zisul „om de Java”?

În 1891, d-rul Dubois a descoperit în insula Java o calotă craniană, doi dinți – un molar și un premolar și un femur, într-un teren, aparținând, probabil cuaternarului inferior, poate plio-cenului, și din a căror alăturare s-a construit un tip, maimuță autentică după craniu, om după picior, și din care a rezultat așa zisul: „Pithecanthropus”, strămoșul simian al omului de Neanderthal și deci și al omului de astăzi. Numai că, din restul de craniu și cei doi dinți nu se poate reconstitui un om și nici măcar un „pre-om”, ci cel mult un tip veritabil de maimuță din speța gibbonilor, speță care a dispărut azi, ca și atâtea alte specii. Într-adevăr, cei doi dinți, un

molar și un premolar, indică o factură caracteristic simiană. Femurul indică un biped de talia 1,60 m. Calota craniană o capacitate de 800 cm<sup>3</sup>. Și dacă această capacitate îl ridică deasupra antropoidelor de azi, care nu trec peste 500 cm<sup>3</sup>, ea îl îndepărtează hotărât de cel mai vechi craniu uman cunoscut, craniul omului de Neanderthal, care măsoară, după cum am văzut, 1300 cm<sup>3</sup>. În afară însă de capacitatea craniană, care ea singură constituie proba definitivă și categorică, conformația craniului îl apropie întrutotul de tipul antropoid, încât în loc de a vedea în el un intermediar între om și maimuță, mai corect este să vedem un tip mai avansat de gibbon, aparținând unei rase care s-a stins, care și-a și avut patria în Java, unde au și fost găsite aceste resturi fosile de dr. Dubois. Fapt caracteristic: în Java, și anume în locul unde s-au găsit aceste resturi n-a mai fost găsită nici o altă urmă, care să trădeze viața omului din această perioadă. S-au găsit însă, și tot prin acele locuri, numeroase resturi de maimuțe fosile. Acestea le-a aparținut de bună seamă și acest „pithecanthropus” cu care transformiștii vroiau să acopere golul dintre om și maimuță, iar animiștii credeau că pot să-și illustreze o perioadă atee a omenirii. „Omul de Java” nu a existat. El este opera fanteziei transformiste și vrea să fie acum și suportul fanteziei animiste. Asupra existenței lui, știința și-a spus de mult și definitiv cuvântul. Și verdictul marelui naturalist german Virchow, amicul lui Darwin, este hotărâtor în cauză: „Pentru antropologi protoantropul nu mai face obiectul cercetărilor istorice. Poate că cineva să-l fi conceput în vis. În stare de veghe, însă, nimeni nu l-a văzut. De știut, știm doar atât, că, printre oamenii timpurilor primitive, nu s-a găsit nici un exemplar care să se apropie de maimuțe mai mult decât se apropie omul actual.” Alt tip de om, decât cel actual, nu a exis-

<sup>100</sup> L. Capitan: „La Préhistoire”, p. 38.

<sup>101</sup> L. Capitan: „La Préhistoire”, p. 38.



tat. În preistorie, ca și în istorie, omul ne apare ca dotat, dintr-un început, cu sentiment religios. La această afirmație ne îndreptățesc toate urmele care ne-au rămas din aceste timpuri atât de depărtate și din care, atât cât se poate, am descifrat și viața lor sufletească. Căci pentru a o *nega* nu avem nici un *indiciu* și nici o *îndreptățire*. „Homo faber” era și „homo sapiens” și pentru el religia apare ca o cerință firească a inteligenței și vieții sufletești, cu care a fost dotat de la început.

Lipsa sau puținătatea dovezilor materiale în sprijinul existenței religiei în prima perioadă cheleiană nu poate duce la inexistența religiei, fiindcă, dacă absența acestor dovezi e explicabilă, absența religiei la primii oameni apare nerezonabilă.

Deci teoria animistă nu-și găsește acel „gol religios”, unde nu-și plasează momentul apariției religiei. Preistoria și istoria nu arată o astfel de fază a omenirii. Rămâne atunci să se facă apel la analogia cu „sălbaticii” de azi, care ar face dovada aceluiasi proces sufletesc ca la primitivii preistorici. Acest apel la primitivii de azi ridică însă el însuși o altă serie de probleme. La una din ele, dacă la primitivii de azi găsim starea de fetișism presupusă de animism, noi am răspuns categoric și definitiv: *nu. Religia este fapt universal uman*. Rămâne însă o a doua chestiune. Aceea dacă primitivii de azi sunt *identici* cu primitivii preistorici și dacă concepțiile primitivilor de azi despre religie sunt aceleași pe care le-au avut primitivii preistorici.

### Primitivii de azi

Ce se înțelege azi prin popoare *primitive*? Denumim „*primitive*”, populațiile de rasă neagră din Africa centrală și

sudică ca și din Austral-Asia, precum și pe Indienii din cele două Americi, aflate în o stare de inferioritate culturală față de popoarele de o cultură și civilizație mai înaintată.

Unii le numesc *sălbatic*e. Termenul nu e potrivit, pentru că, oricât de înapoiate, aceste populații nu trăiesc în stare de turme rătăcitoare, ci au o organizare familială și socială bine precizată.

Sunt însă, într-adevăr, aceste populații cu totul *necivilizate*? Nu s-ar putea zice. Ci, cel mult, că au o *altă* civilizație decât popoarele de civilizație indo-europeană. Dovada ne-o face înfloritoarea civilizație pe care au avut-o *incașii* din Peru și *aztecii* din Mexic, ai căror urmași sunt azi trecuți printre popoarele zise „sălbatice”.

Sunt atunci popoare *primitive*, în sensul că reprezintă starea *primitivilor preistorici*? Nu, fiindcă pentru multe din aceste popoare avem dovada că reprezintă azi o stare de *regres* față de înaintașii lor.

Să fie atunci primitivii preistorici *rămași neevoluați*? Ar fi greu de admis această teză, fără a contrazice însăși legea evoluției. Căci ar fi greu de admis că aceste popoare nu au înaintat cu nimic în decursul zecilor de mii de ani de la apariția rasei umane în lume.

Sau poate sunt *rase noi* și tinere, apărute mai târziu pe glob?

Atunci ele ar trebui să fie într-o *vie și vădită ascensiune*, ceea ce nu e cazul, întrucât ele nu vădesc, în decursul unei perioade de 2500 ani, de când avem vești despre ei, semnele unei astfel de rapide evoluții.

Din felul cum îi descrie pe pigmeii scriitorul grec *Ctesias*, încă din secolul al V-lea de dinainte de Hristos, rezultă că ei nu au evoluat aproape deloc, fiind aceiași cei de acum, ca



și cei de atunci. Lipsa de vitalitate și de rezistență de care dau dovadă unele din aceste triburi, ne dovedește că mai curând avem de-a face cu rase vechi și îmbătrânite, intrate pe cale de degenerare și dispariție, decât cu rase proaspăt intrate în arena lumii. Dovadă că unele din ele au și dispărut, cum este rasa *tasmaniană*, din care unele triburi și-au pierdut și ultimii reprezentanți, iar altele sunt pe punctul de a dispărea. „Sălbaticii, zice Max Müller,<sup>102</sup> sunt de aceeași vârstă ca și rasele civilizate și nu pot fi socotiți primitivi.”

Deci, e cu mult mai probabil că în popoarele primitive de azi trebuie să vedem: sau niște *ramuri mai întârziate* în dezvoltarea rasei umane, sau niște *rase degenerate* ale unei civilizații anterioare. Faptul că în America dăm de o veche civilizație strălucită, azi dispărută, cum a fost civilizația vechilor mexicani, amintirile despre o viață religioasă și socială mult mai bună decât cea de acum, pe care le întâlnim la multe din aceste triburi, spre exemplu: *zulușii*, care păstrează amintirea unei mai bune vieți religioase și naționale, limba bogată pe care o au și care nu se mai potrivește cu sărăcia sufletească de azi, toate acestea ne indică faptul că, în foarte multe cazuri, avem de-a face cu rase degenerate, multe din ele pe punct de dispariție.

Degenerate, întârziate, deviate din cursul normal al dezvoltării lor fizice și sufletești, aceste popoare *nu pot prezenta însă nici forma primitivă a omului și deci nici forma primă pe care ar fi avut-o religia la omul preistoric.*

Faptul însă că aceste triburi se prezintă ca *întârziate* în procesul de dezvoltare culturală a omenirii ne îngăduie a vedea în viața lor socială și religioasă forme mai *aproprite* de viața primitivilor preistorici.

<sup>102</sup> Max Müller. „Ursprung und Entwicklung der Religion”, p. 74.

Aceste forme se prezintă la ei *mai simple* ca la popoarele civilizate. *Simplu* însă nu înseamnă numai *înapoiat* sau *grosolan*.

Evoluționismul greșeste *confundând* aceste noțiuni. E drept, ideile religioase sunt mai simple la acești primitivi, însă în *simplitatea* lor aceste credințe conțin *toate elementele esențiale* ale religiei. Astfel toate aceste popoare au ideea unui Dumnezeu creator și răsplătitor, ideea unei vieți viitoare și a unei justiții divine. Deci, pornind de la religia acestor primitivi, nu se poate construi scara unei evoluții religioase, fiindcă aici religia apare completă, în tot ceea ce are esențial.

Dar dacă acești primitivi nu pot fi identificați cu primitivii preistorici, pot fi socotiți atunci *identici sufletește* cu popoarele civilizate?

De o identitate sufletească *completă* nu se poate vorbi deși, *psihologic*, ea *trebuie* admisă. „Sălbatic” sau „civilizat”, omul e om și nimic din ce-i esențial omenesc nu-i poate lipsi. Totuși starea mai înaintată de cultură a unora a creat altă ambianță pentru manifestările sufletești, potențând facultățile *native* ale sufletului unora și creând o altă disciplină logică, estetică sau etică, deși elementele fundamentale ale structurii lor sufletești au rămas aceleași. Deci această *identitate* sufletească există. Ea nu poate fi interpretată însă în sensul unei evoluții *ontogenetice*, așa cum vor și procedea antropologii.

Pornind de la *identitatea* dintre sufletul primitivului cu al omului civilizat, ei presupun că sufletul civilizatului contemporan reprezintă o *fază* mai înaintată a dezvoltării spiritului omenesc, față de faza primitivului, care se află pe o scară mai puțin evoluată. Prin această fază însă *fatal a trebuit să treacă întreaga omenire*, deci și civilizația de astăzi. Iden-



titatea sufletească a omenirii presupune deci o *identitate de evoluție* și o *identică trecere prin toate fazele de dezvoltare*, de la mentalitatea mai simplă a omului preistoric și până la cea mai complicată a civilizatului. Procesul acesta l-a urmat religia. În consecință, religia popoarelor „înapoiate” nu reprezintă decât o fază naturală în dezvoltarea omenirii, fază prin care a *trebuit* să treacă și religia actuală a popoarelor mai înaintate și deci a și *trecut*. Religia de acum este o dezvoltare din religia unei sau unor faze anterioare, faze în care se găsesc, în prezent popoarele zise sălbatice. E teoria lui Tylor și Frazer, alimentată de evoluționismul lui Spencer și, în general, a tuturor antropologilor, care aplică principiul ontogeniei biologice și la procesele sufletești, deci și religiei.

E, de fapt, vechea teză a lui Auguste Comte, reluată de Spencer și adoptată de școala antropologică pentru explicarea originii religiei. Omenirea a avut – și ea – fazele ei de dezvoltare ca și individul: o stare de *copilărie*, una de *tinerețe* și alta de *maturitate*. Primei faze îi corespunde faza religioasă, celei de-a doua cea *metafizică*, celei ulterioare cea *pozitivă*. Popoarele, în prezent, se află în stadii diferite pe drumul evoluției, unele nefiind încă ieșite din faza copilăriei, altele intrând demult în faza maturității. Dar și acestea au trebuit să treacă neapărat prin faza religioasă a copilăriei, fază pe care o reprezintă azi încă „popoarele primitive”. Adresându-ne acestora vom găsi și prima formă de religie, originea religiei.

Teza e seducătoare, dacă n-ar contrazice-o faptele.

Popoarele zise primitive nu sunt chiar așa de „primitive”, după cum la așa-zișii „sălbatici” nu totul e sălbatic.<sup>103</sup> Ele nu

reprezintă o stare normală de „copilărie a omenirii”. Căci am văzut că ele sunt rase *degenerate*, în care caz nu se poate descifra „copilăria” din starea de degenerescență, sau sunt ramuri *întârziate*, prin adversitățile mediului fizic sau social, în care caz nu reprezintă normalitatea copilăriei, cum nu o reprezintă un pitic cretinizat pe aceea a unui copil normal dezvoltat.

Sau atunci avem de a face cu o *altă mentalitate* la aceste popoare, alta decât o au popoarele civilizate, după cum susține Levy Brühl?

### Teoria lui Levy Brühl despre „mentalitatea primitivă”

Levy Brühl, profesor la Sorbona, combătând teoria antropologică a lui Tylor și Frazer despre „identitatea” psihică dintre civilizați și primitivi, emite părerea că la primitivi avem de a face cu o *mentalitate aparte*, o *mentalitate primitivă proprie*, deosebită de cea a popoarelor civilizate. Această mentalitate se caracterizează prin *predominarea excesivă a grupului asupra insului; a societății asupra individului*, predominare care merge până la *crearea unei logici aparte*, caracteristică primitivilor, a unei „*logici mistice*” sau a unei „*prelogici*”, cum se exprimă Brühl.

Popoarele primitive, afirma Brühl,<sup>104</sup> nu au reprezentări și idei pur și simplu, cum avem noi europenii. Ele au „reprezentări colective” în care elementele *cognitive* sunt unite cu elementele *emoționale* și *voluntare* în una și aceeași

lor cunoaștere s-a scris în timpul din urmă o întreagă literatură. Citez aici cartea veche, dar bună, a lui Schneider: „Die Naturvölker” și lucrarea recentă a lui Raoul Allier: „Les Non-civilisés”.

<sup>104</sup> Levy Brühl: „La mentalité primitive”, Alcan, Paris.

<sup>103</sup> În privința acestor popoare dăinuiește încă amintirea vechilor lupte și prejudecăți din timpul cuceririi lor de „civilizați”. Pentru reabilitarea și justa



reprezentare. „Popoarele primitive nu *diferențiază* între obiect și reprezentarea lui: imagine, noțiune, nume sau simbol. Noțiunea unui lucru, sau ființă, imaginea sau denumirea lui, nu trezește numai amintirea *noțională* sau *cognitivă* despre lucru, „ci, după caz, ură sau iubire, speranță sau frică; elementele emoționale sunt nediferențiate de cele cognitive; ele *fac parte integrală* din însăși reprezentarea obiectului. Potrivit acestei concepții, proprie popoarelor primitive, *numele obiectelor sau ființelor, ca și simbolurile lor au aceleași proprietăți și nasc aceleași sentimente ca înseși obiectele sau ființele pe care le reprezintă*“.<sup>105</sup>

Aceste „reprezentări colective“ în care elementul pur cognitiv este *contopit* cu cel emoțional, sunt proprii *numai primitivilor* și nu au un *echivalent* în lumea civilizată și implică o *cu totul altă atitudine* față de natură decât a civilizatului. Mai întâi ea diferă de ordinea noastră logică, căci ea creează o *altă ordine* față de *reprezentările* pe care le concepe ca dotate cu *puteri*, fie aparținând lucrurilor din care provin, fie unor *forțe oculte*, proprii *reprezentărilor înseși*.<sup>106</sup>

În locul mentalității logice, proprie nouă, popoarele primitive au o *mentalitate mistică*, concepând nu numai *natura*, dar și *reprezentările* noastre despre ea ca *însuflețite*, dotate cu *forțe proprii și misterioase*. Realitatea însăși, în care se mișcă primitivul, este *mistică*. Nici o ființă, obiect sau fenomen nu reprezintă pentru ei ceea ce reprezintă pentru noi. Aproape tot ceea ce noi vedem, lor le scapă sau le este indiferent. În schimb, ei văd, în ele, *atâtea lucruri*, pe care

noi nici nu ni le putem închipui. De exemplu: pentru primitivul care aparține unei societăți totemice, orice animal, orice plantă, orice astru aparține unui totem, unei clase. În consecință, toate au afinitățile lor precise: îndatoririle, obligațiile, proprietățile, raporturile mistice cu aceste totemuri.

Și chiar acolo, unde nu există astfel de organizații totemice, există totuși acest fel de raporturi mistice. Astfel la *inholi* vulturul și șoimul văd și înțeleg totul; ele au puteri mistice mai ales în aripi și cozi: cu acestea se vindecă bolnavii, se învie morții, se scoboară soarele din cer etc.<sup>107</sup> Tot ceea ce vedem are proprietăți pe care *nu le vedem*. „Căci toate lucrurile au o existență *văzută* și una *nevăzută*“ zic *ygoroții* din *Filipine*.

Deci, pentru primitivi, sunt două lumi reale: una *vizibilă* și alta *invizibilă*; și, de fapt, una *supremă*, cea *mistică*, aceea a forțelor invizibile, dar totuși *reale*. De aceea *raporturile* care se stabilesc între lucruri nici nu sunt acelea care privesc însușirile văzute, ci pe cele *nevăzute*.<sup>108</sup> Astfel în Noua Guinee indigenii au atribuit o epidemie prezenței între ei a unui portret al Reginei Victoria; în Lanvane o secetă a fost atribuită veștmintelor sacerdotale purtate de misionari. La alte triburi apariția misionarilor creștini a fost socotită drept o cauză a abundenței broaștelor țestoase etc.

Deci alte raporturi decât cele normale, altele decât cele știute și stabilite de omul civilizat și chiar de acești primitivi, în alte cazuri obișnuite ale vieții. De unde această apropiere de cauze față de astfel de efecte?

<sup>105</sup> Levy Brühl: „La mentalité primitive“, pp. 28-30.

<sup>106</sup> Levy Brühl: „La mentalité primitive“, p. 30.

<sup>107</sup> Levy Brühl: Op. cit., p. 31.

<sup>108</sup> Levy Brühl: Op. cit., p. 67.



Din aplicarea „legii participației” răspunde *Levy Brühl*, lege care predomină lumea primitivă, conform căreia legăturile se stabilesc prin *participarea mistică* a însușirilor atribuite lucrurilor și nu prin cele reale, vizibile și determinante pentru noi toți. Și dacă, după mentalitatea noastră, *legea contradicției* este aceea care determină aceste raporturi, la primitivi avem *legea participației*. Una din caracteristicile acestei *participări mistice* este aceea că fenomenele *sunt totodată ele însele, dar și altceva decât ele însele*. Astfel oamenii totemului *Bororo* se cred și se mândresc a fi *papagali roșii*: „araras”. Aceasta nu înseamnă însă că ei vor fi după moarte astfel de papagali sau că sunt în chip figurat, ci ei cred că sunt în realitate astfel de papagali. „Celor ce se îndoiesc ei le răspund, liniștit, că ei sunt real astfel de araras, exact așa cum se zice despre omidă că este un fluture. Ei afirmă deci identitatea esențială între ei și acești papagali roșii”.<sup>109</sup>

Ceea ce nouă ni se pare uimitor se explică la ei prin legea mistică a participației, întrucât ei, ca și papagalii, aparțin aceluiași totem, deci între ei este o identitate mistică, o înrudire reală. Și unii și alții aparțin aceleiași familii. Ceea ce noi numim raporturi cauzale între evenimente, pentru ei este de minimă importanță. *Legăturile mistice sunt cele ce stau pe primul plan*. Și dacă legea cauzalității sau principiul identității sunt rezultatul unei mentalități logice, raporturile acestea mistice sunt rezultatul unei mentalități prelogice, care, fără să însemne antilogic sau alogic, indică totuși un altfel de raport stabilit între lucruri decât cel stabilit de principiile logice.

<sup>109</sup> *Levy Brühl*: Op. cit., p. 78.

Din această mentalitate primitivă a rezultat concepția totemică a religiei. Deci nu mai poate fi vorba de o „interpretare animistă a naturii” din care să fi derivat religia, prin complicatul proces al descoperirii ideilor de suflet și spirit, ci e vorba de o concepție firească, proprie mentalității primitivilor.

În ce măsură e îndreptățită teoria lui *Levy Brühl*?

Această concepție mistică a naturii e un fapt la primitivii de azi. Este ea însă o formă generală de cugetare, specifică acestor primitivi, sau această mentalitate mistică, este ea însăși rezultatul unei concepții sociale sau religioase? Și în al doilea rând: este ea singura formă de judecată, la acești primitivi? Fiindcă oricât de mare ar fi influența grupului care ar determina mentalitatea mistică, ea nu poate anihila logica obișnuită a insului.

Acest lucru îl afirmă însuși *Levy Brühl*, recunoscând că primitivul, considerat singur, lucrează după aceleași norme logice ca și noi. „Considerat ca individ, zice *Brühl*, atât cât el judecă și activează, independent de aceste reprezentări colective, un primitiv va simți, judeca și activa de cele mai multe ori conform așteptărilor noastre” (adică în chip logic). Concluziile ce le va deduce vor fi cele mai rezonabile în împrejurările date. Dacă el va împușca două păsări și nu va găsi decât una, el se va întreba ce s-a făcut cu cea de a doua și va începe s-o caute. Dacă-l surprinde ploaia, se va pune sub un adăpost. Dacă dă de o fiară sălbatică, va găsi mijlocul potrivit spre a scăpa etc.

Dar dacă, în atare împrejurări, primitivul judecă ca noi, nu urmează totuși că activitatea lui mintală judecă întotdeauna după aceleași legi, ca noi, civilizații. Ca și colectiv,



el are legi care-i sunt proprii și în primul rând legea participației,<sup>110</sup> zice Brühl.

Perfect, răspundem noi. Dar întrebăm: în lumea civilizată, dominată de mentalitatea logică, indivizii se subordonează întodeauna numai acestei mentalități? Oare, nu cumva, o abandonează, pentru a se orienta și ei după o lege mistică a participației? Câți dintre oamenii de știință pozitivă nu acționează după „superstiții” și câți dintre noi nu trăiesc pe două planuri: unul logic și altul prelogic? Și nu e vorba numai de credințele populare ale farmecelor și vrăjilor, a descânteceilor și superstițiilor, la chipul furat sau umbra furată și vrăjită, la culele bătute în păpușa care reprezintă pe dușman, și ale cărei suferințe le simte el însuși, numerele faste și nefaste etc. Dar chiar în lumea cultă, aceste „participări mistice” sunt atât de curenți! Sunt doar cunoscute maniile și superstițiile oamenilor de geniu și ale savanților, ca și felul nostru de a acționa după o logică a castei, a stării sociale, a profesiei etc. Această „încrucișare între logic și prelogic” la primitivi, cât și la oamenii de înaltă cultură, o recunoaște și Brühl, numai că el socotește că „partea de prelogic care domină reprezentările noastre colective este prea slabă, pentru a ne pune în situația, în care, la primitivi, prelogicul exclude logicul”.<sup>111</sup>

Noi credem, din contră, că situația nu e tocmai așa cum o prezintă Brühl. În orice caz e puțin logic ca, odată ce s-a recunoscut la primitivi dreptul și existența „logicului” în manifestarea individuală, el să fie cu totul tăgăduit și exclus când e vorba de grup, unde ar urma să predomină numai

legea participației și deci „prelogicul”. Fiindcă, chiar în funcție de „social”, tot același individ este cel care judecă și el nu se poate nici nega, nici anihila.

Brühl recunoaște coexistența logicului cu a prelogicului.

Totuși, el nu o concepe ca o coexistență suprapusă, „prelogicul adăugându-se peste logic, ca undelemnul deasupra apei”,<sup>112</sup> ci ele se pătrund reciproc, rezultând un amestec greu de separat.

Totuși, chiar admitând această părere a lui Brühl, existența logicului nu e exclusă de lumea primitivă, după cum prelogicul nu a dispărut și probabil că nici nu va dispărea, în lumea civilizată. Numai că proporția variază: la primitivi e mai frecvent prelogicul, la civilizați logicul.

Dar de aici nu urmează că se poate vorbi de o structură suflerească aparte a primitivului față de civilizat, ci cel mult de o prevalare a misticului față de logic, la popoarele înapoiate sau întârziate pe scara de dezvoltare a umanității. Prevalare, care nu este întru totul caracteristică numai primitivilor. Căci sunt cunoscute epocile popoarelor civilizate, când am avut de a face cu o vădită predominare a misticului față de logic. E de ajuns să cităm: epoca de apariție a Creștinismului; Evul Mediu; perioada Cruciadelor, care au însemnat o vădită precumpănire a misticului în felul de a acționa al omenirii europene. Aceste perioade au fost, la rândul lor, precedate sau urmate de altele de cras pozitivism, scepticism sau pur logicism.

Deci, și sub acest raport, mentalitatea primitivilor nu mai înseamnă un punct unic în scara de evoluție a omenirii, cum afirmă teza sociologică, ci cel mult poate fi vorba de o

<sup>110</sup> Levy Brühl: Op. cit., p. 78.

<sup>111</sup> Levy Brühl: Op. cit., p. 113.

<sup>112</sup> Levy Brühl: Op. cit., p. 113.



*evoluție ondulatorie a omenirii, potrivit căreia perioadele mistice au alternat cu cele logice.*

Deci, chiar dacă luăm de bune faptele indicate de *Levy Brühl*, ale căror valoare, autenticitate și interpretare rămân totuși a fi controlate și verificate – și în această privință e de remarcat critica făcută de *Olivier Le Roy* în lucrarea sa: *La raison primitive* – nu se poate vorbi de o „mentalitate primitivă” care ar fi cu totul alta decât cea a noastră. Nu e vorba, firește, de câtimea de cunoștințe sau de finețea și subtilitatea logică, ci de *elementele inițiale sufletești*, care sunt aceleași la primitivi ca și la civilizați. Sub acest raport nu există deosebire esențială între primitivi și oamenii civilizați. Deci nici nu se poate construi pe această teză o teorie a originii religiei, care să se fi născut în chip natural din această particulară mentalitate a omului primitiv, istoric sau preistoric. Ne vom ocupa mai detaliat de substratul real al tezei lui *Brühl* când vom vorbi de ipotezele sociologice asupra originii religiei și, în special, despre *Totemism*.

Dar dacă teza lui *Brühl* despre existența unei mentalități primitive nu explică suficient apariția religiei, ea conține o foarte îndreptățită critică a *animismului*, ca primă formă a religiei.

Căci, dacă acești primitivi nu sunt *funciarmente* deosebiți de noi, o deosebire între ei și noi rămâne. *Întârziați* pe scara de dezvoltare a omenirii, *deviați* de la ea sau chiar *degenerați* ai altor civilizații și culturi anterioare, la ei religia se prezintă în forme mai simple, mai puțin saturată de elemente culturale adăugate de ei, deci mai apropiată de forma primară a religiei naturale, așa cum ea a rezultat din revelația primordială. În acest sens religia primitivilor ne este de un neprețuit folos pentru a determina structura acestei religii

naturale. Căci, dacă religia a existat întotdeauna, formele ei de manifestare au fost extrem de variate, deosebirile între diferitele religii pozitive extrem de mari și totuși înrudirile dintre ele destul de vizibile, încât nu a fost greu a se vedea într-una din ele originea alteia și a se construi astfel scara unei evoluții, care începând de la ateismul omului preistoric să ducă la nașterea ideii de spirit, de supranatural, de „Divin”, ajungându-se astfel la „Dumnezeul unic” al religiilor de astăzi.

Ori noi am văzut că o perioadă de ateism n-a existat, că omul a fost om întotdeauna, că legile fundamentale ale sufletului sunt aceleași la primitivi ca și la civilizați; că religia naturală prezintă, în esența ei, aceeași structură la primitivi ca și la civilizați; și că faptele duc la o sursă supranaturală necesară a religiei primordiale.

Prin aceasta însă sunt suprimate bazele teoretice pe care se sprijineau teoriile antropologice asupra originii religiei și în special bazele animismului. Neexistența acestui gol în omenire face inutilă toată truda animismului de a explica cum din acest gol religios s-au născut totuși elementele care au dus la încheierea unei religii, și anume prin formarea ideii de suflet din om și apoi de spirite libere din natură.

### Critica teoriei animiste asupra formării ideii de suflet și spirit

Teoria animistă pleacă în primul rând de la supoziția că omul primitiv n-a avut la început noțiunea de spirit, ci a descoperit-o ulterior, când și-a descoperit și propriul său suflet.



Odată descoperită ideea despre propriul său suflet (descoperire făcută printr-un proces destul de complicat), aceasta a dus la ideea *de spirit*, iar aceasta la *ideea de Dumnezeu*.

a) Mai întâi e foarte greu de admis că a fost un timp când omul primitiv să nu fi avut noțiunea de suflet. Însuși faptul că el l-a descoperit și mai ales *felul* cum a trebuit să-l descopere, pe calea unei complicate reflexiuni, dovedește că omul avea *rațiune*, puterea de a judeca, care e forma specifică a sufletului. Așa că *presupusa lui descoperire*, după teoria animistă e un *non-sens*. Omul, ca să descopere că are un suflet, a trebuit să aibă unul; iar dacă l-a avut, nu mai era nevoie să-l descopere.

Levy Brühl criticând în teoria animistă această presupusă descoperire a sufletului face remarca foarte justă că nu de lipsa unui suflet se poate vorbi la primitivi, ci de o pluralitate de suflete și că de o descoperire se poate vorbi, nu în ceea ce privește ideea de suflet, ci de suflet unic. Căci această idee a unui suflet unic este de dată destul de târzie și ea se datorează în special grecilor, care încă păstrau vechea concepție a pluralității sufletelor în *dihotomismul și trihotomismul* lor.<sup>113</sup>

b) Dar mai ales *felul* cum s-ar fi ajuns la ideea de suflet, după teoria animistă a ridicat cele mai multe și mai hotărâtoare obiecții. Critica cea mai acerbă contra acestei teorii a fost întreprinsă de școala sociologică, iar *Emile Durkheim* în a sa: „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”<sup>114</sup> supune

<sup>113</sup> Urme despre pluralitatea sufletelor se găsesc și în credințele noastre populare. Astfel calul cu 7 suflete, vomicul năzdrăvan cu mai multe suflete sunt urme ale acestor vechi credințe primitive.

<sup>114</sup> *Emile Durkheim*: „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”, Paris, Alcan, pp. 69-79.

teoria animistă unei foarte amănunțite critici, arătând completa ei netemeinicie.

După Tylor visele și legendele au fost în special acelea care au dus la formarea de suflet, ca un fel de *al doilea eu*, de natură nematerială față de corp. Mai întâi, observă Durkheim, nu era nevoie, pentru a explica cele văzute în vis, să se imagineze această noțiune complexă a unui dublu eu dintr-o substanță eterată și semivizibilă, dacă nu invizibilă, cu totul străină de ceea ce oferea experiența, când era mult mai ușor să i se atribuie omului în timpul somnului puterea de a vedea sau activa la distanță. Aceasta era cu atât mai ușor și mai admisibil, cu cât omul trăia în această perioadă cu sentimentul sau măcar presentimentul forțelor oculte din natură.

c) Visele se referă, cele mai multe din ele, la trecutul nostru. Cum putea să ajute ideea unui „dublu eu” pentru a explica acest trecut? Căci dacă acest „dublu eu” se putea transporta la distanțe mari în spațiu, nu vedem cum prin el se putea reîntoarce cursul vremii. Și cum e de admis că omul, odată treaz, oricât de rudimentară i-am socoti inteligența, a mai putut crede în realitatea participării sale la unele evenimente întâmplare în vis, pe care el le știe de mult trecute?

Cum și-ar fi putut închipui că el a trăit în vis o viață pe care o știa de mult trecută? Era mult mai natural ca primitivul să considere aceste vise ca simple amintiri și nu realități, cel puțin așa cum face copilul, care nu crede nici el în realitatea unor astfel de vise.

d) Căci copiii, deși au și ei vise, și încă din cea mai fragedă vârstă, totuși nu cred în realitatea viselor și nici nu-și capătă ideile din vise. Cine a auzit vreodată pe copil luând drept realitate ceea ce el a trăit în vis? Când se întâmplă



totuși ca copiii să pună preț pe vise, o fac din aceleași motive și în aceleași condiții ca și oamenii maturi, adică numai în legătură cu anumite idei religioase sau superstiții auzite de la alții, atribuind anumite semnificații fie rudelor văzute în vis, fie unor lucruri aducătoare de noroc sau nenoroc etc. În realitatea viselor copiii însă nu cred, cum nu cred nici animalele, care au și ele vise după cum afirmă naturalistii; și totuși nici unul dintre ei nu a comis încă enormitatea de a afirma că animalele au ideea de spirit, ceea ce ar fi fost firesc dacă într-adevăr visele ar fi născut la om ideea de spirit. Darwin însuși, care admitea totuși părerea concetățeanului și a contemporanului său Tylor în privința formării ideii de spirit nu o extindea până la animale. „Cât timp cele mai însemnate funcții sufletești ca: imaginația, curiozitatea, rațiunea n-au fost destul de dezvoltate în om n-a fost cu putință ca visele să-l conducă la ideea de spirit, după cum nu sunt conduse la asemenea idei animalele, care au și ele vise”.<sup>15</sup>

e) De asemenea, vedeniile din vis la care participă concetățeni și cunoscuți de-ai noștri, nu pot să ducă la ideea formării aceluși „dublu eu”, care să ducă apoi la ideea de suflet. Căci aici, verificarea faptului era imediat posibilă și ar trebui să socotim pe omul primitiv lipsit de orice simț critic, de orice simț al realității, dacă l-am crede în stare de a lua de bune tot ceea ce se întâmplă în vis fără nici o referire la ceea ce îi spunea starea de veghe. Căci era de ajuns să întrebe pe oamenii văzuți în vis, dacă într-adevăr li s-au întâmplat lucrurile care li s-au atribuit în vis; și chiar și omul primitiv ar fi văzut atunci că faptele visate nu se potrivesc

nici cu viața sufletească a acestora și nici cu întâmplările și faptele făcute de aceștia. Mai mult, s-ar fi putut constata foarte ușor că atunci când în visul său cutare persoană avea cutare și cutare rol, avea și el visurile lui proprii, însă de natură diferită și participând la cu totul alte evenimente și alte epoci, decât cele ce i se atribuiau în visul celuilalt și care contrazicea brutal realitatea visului avut de acesta.

f) „Dar chiar dacă am admite prin absurd că omul primitiv ar fi considerat reale toate visele și vedeniile avute, oricât ar fi fost ele de ciudate și de neverosimile, totuși pe această cale nu s-ar fi putut ajunge la ideea de suflet. Pentru că în aceste vise oamenii se înfățișau cu toate proprietățile lor materiale: trup, chip, port. Aceasta și explică recunoașterea lor în vis sau mirarea când îi vedem cu o formă schimbată ca viață, înfățișare etc. Sufletul însă este socotit ca ceva nematerial, chiar și la acești primitivi. Și întrebarea este: cum s-a născut ideea unui suflet nematerial din lumea materială a viselor? Cel mult s-ar fi putut naște ideea unui dublu eu, dar tot material și nu a unui suflet, de altă esență decât material!

Ar urma atunci să se fi ajuns la acest lucru pe calea unui proces de abstracție, primitivul deducând din aceste procese ideea de suflet cu cele două atribute, invizibilitate și imaterialitate. Aceasta ar însemna să atribuim omului primitiv o înaltă putere de abstracțiune, ceea ce teza evoluționistă și animistă nu admite.

g) A acorda însă viselor realitatea presupusă de animiști ar însemna, cum foarte just observă Durkheim, să punem pe același plan al realității viața de veghe cu cea din vise, dacă nu cumva acesteia i s-ar da o și mai covârșitoare importanță, lucru care ar face ca viața să devină imposibilă, anulând sau condiționând viața de veghe de capriciile vieții din vis. To-

<sup>15</sup> Emile Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, Paris, Alcan, pp. 69-79.



tuși din cele două existențe pe care omul le aduce succesiv: existența de zi și cea nocturnă, cea dintâi este aceea care a trebuit să-l intereseze și să prevaleze în primul rând, chiar și la omul primitiv. „Și nu pare atunci straniu că tocmai viața de somn și vise să-i fi captivat în așa măsură atenția încât să o facă baza unui sistem atât de complicat, chemat să-i reglementeze viața și conduita sa, fondându-i religia? Totul tinde a dovedi că teoria animistă, cu tot creditul de care se bucură încă, *trebuie revizuită*, conchide Durkheim.<sup>116</sup>

h) *Apelul făcut la primitivii de azi nu furnizează nici el datele necesare în sprijinul tezei animiste.* Primitivul de azi distinge între visele sale și nici nu le acordă tuturor aceeași valoare și nici nu le explică după aceeași manieră. Pe unele – și acestea sunt cele mai multe – le consideră ca simple *jocuri ale fanteziei*. Pe altele le pune însă *în legătură cu ideile lor religioase*, cu spiritele bune sau rele și acestora nu le mai acordă și o realitate exterioară. „Astfel de vise cu realitate exterioară nu sunt posibile însă, decât dacă există anterior ideea de suflete, de spirite, de o viață viitoare etc., deci de o viață religioasă avansată. Deci, astfel de vise, departe de a forma baza religiei, au ele însele nevoie de ea; ele presupun religia ca ceva dat și constituit de care ele depind” și nu o mai pot fonda.<sup>117</sup>

i) De asemenea stările de leșin, halucinație, isterie, somnambulism, posesiuni demonice etc. nu au dus ele însele la ideea de spirit bun sau rău, ci, fiindcă aceste idei existau, stările au fost puse în legătură cu ideea de spirite. De fapt, remarcă cu drept cuvânt Brochert, animismul se învârteste

aici într-un cerc vicios. Se pretinde că din stările create de aceste boli omul a ajuns la descoperirea sufletului său. Și, cu toate acestea, el avea deja cunoștință de acest suflet fiindcă el îl credea ca o parte a eului său, a ființei sale și de aceea și face eforturi de a opri ieșirea lui din trup sau de a-l forța să revină în trupul părăsit. Noi constatăm într-adevăr că noțiunea de suflet odată dată a slujit pentru a explica prin ea paraliziile și alte forme de inconștientă, prin plecarea acestui suflet; dar din faptul că indigenii de azi din insula Fuji procedează în acest fel nu înseamnă că și omul primitiv a procedat la fel, cu atât mai mult cu cât astfel de credințe nu constituie nici azi decât cazuri particulare și nu generale sau tipice”.<sup>118</sup>

Simpla existență a stărilor de anormalitate nervoasă sau de leșinuri nu putea să ducă la ideea unei puteri separate de trup și superioară acestuia, fiindcă cauza lor putea fi mai degrabă atribuită durerilor trupesti cu care aceste stări erau însoțite și de care el lua cunoștință după încetarea stării anormale de care suferise. „Dacă omul primitiv a făcut din aceste dureri realități deosebite de corp, de ce n-a aplicat acest procedeu și celorlalte dureri sau stări sufletești chinuitoare: dorul, aspirații etc. Mărginind fenomenul numai la unele fenomene, el a procedat arbitrar, cum fac și doctrinarii animismului”.<sup>119</sup>

j) Analogia cu respirația și umbra nu poate fi iarăși o bază serioasă și acceptabilă pentru formarea ideii de suflet. Din similitudinea de limbaj între „suflet” și „răsuflet”, între „anemus” și „anima” nu se poate deduce numaidecât o de-

<sup>116</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 82.

<sup>117</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 84.

<sup>118</sup> Brochert: „Der Animismus”, p. 13.

<sup>119</sup> Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 50.



viaje genetică a uneia din alta, după cum nu se poate deduce o astfel de legătură între broasca de la ușa și cea din lac. Aici avem de a face doar cu *simple asemănări metaforice*, pe care le folosim și astăzi fără a crede că „suflet” și „răsuflet” este unul și același lucru.

Ca noi vor fi crezut și primitivii preistorici, ca și primitivii de astăzi.

„Căci, când indianul zice că la moarte una din cele două inimi părăsește corpul său, el folosește o metaforă fără a afirma prin aceasta identitatea dintre inimă și suflet”.<sup>120</sup> E în natura noastră tendința către sensibilizare, fără însă a deduce din aceasta concretizarea *expresiilor* și pe cea a *noțiunilor*. De altfel sufletul n-a fost identificat numai cu respirația și numai cu inima, ci adesea cu capul sau cu sângele, în care caz similitudinea etimologică nu mai poate fi invocată.

Căci nu din ideea de umbră sau respirație s-a scos ideea de suflet, ci din tendința de sensibilizare, pe care a avut-o și omul primitiv. Având deja ideea de *spirit* ca un ceva material, însă strâns legat de trup, s-a căutat să-l reprezinte sub aceste manifestări, care aveau ceva din *imaterialitatea spiritului* și păreau mai strâns legate de el, cum erau umbra și respirația.

Căci procesul are mai multe șanse să se fi produs *invers* de cum îl presupun animiștii și aceasta în virtutea unei legi, formulate de unul dintre susținătorii animismului, *H. Spencer*: „omul își reprezintă cele abstracte, imateriale prin imagini concrete, materiale; tot așa după cum își reprezintă pe cele concrete prin imagini abstracte, imateriale”.

k) Din toate acestea rezultă că teoria animistă în privința „descoperirii” sau „inventării” sufletului pe căile indicate nu

se poate susține. Sau lipsesc faptele, invocate de teorie sau dacă sunt, ele nu pot fi interpretate în sensul vrut de ea. La aceasta se opun și *logica* și *psihologia* și *etnografia*.

Căci, de fapt sistemul imaginat de *Tylor* și antropologi, în genere, este prea complex ca el să fi putut avea loc, fie în lumea primitivului preistoric, care, conform teoriei evoluționiste, trebuia să fi fost foarte înapoiat, fie în cea a primitivului de azi, care nu ar putea să beneficieze de o atare psihologie și logică ce i se atribuie.

De aceea *Levy Brühl* observa că această prea complicată teorie a animismului presupune existența unui „filozof sălbatic”, care să fi adunat fapte și să le fi dedus concluziile ce i le atribuie teoria: „Dar au existat vreodată astfel de „filozofi sălbatici” sau „primitivi”? se întreabă *Levy Brühl*. *Nimic mai îndoielnic și nimic mai improbabil ca aceasta. După părerea lui Brühl*, mărturiile culese din lumea primitivilor de astăzi duc mai degrabă la credința incipientă a unei pluralități de suflete – unele triburi cred chiar că au câte patru sau cinci suflete – și nicidecum unul singur, pe care l-ar fi inventat așa cum presupune animismul. Ideea de suflet a *preexistat*, ca și cea de *spirit*; și evoluția intelectuală n-a fost de a descoperi sufletul, ci de a elabora din ideea de mai multe suflete ideea de „suflet unic”.

l) Dar să presupunem totuși că omenirea a ajuns la ideea de suflet pe calea indicată de teoria animistă. Numai ideea de suflet nu ar fi fost suficientă pentru a se forma ideea de religie.

Mai întâi, ideea de suflet singură nu a dus și nu putea duce la ideea de *spirit*, căruia să i se dea calitățile și semnificațiile care să nască sentimentul religios: adorarea. Căci animismul singur nu este și o religie, chiar după *Tylor*. Din

<sup>120</sup> Dr. I. Brochert: Op. cit., p. 14.



el s-a putut însă naște religia. Și forma cea mai acceptată sub care s-ar fi operat această trecere de la concepția animistă la o formă religioasă ar fi, după unii din animiști și în special după Spencer, *cultul strămoșilor*. Sufletele celor răposați au devenit obiectul unei amintiri respectuoase și veneratorii și de aici s-a și născut *prima formă de religie*. Contra acestei „subite transformări” *Emile Durkheim* ridică însă o întreagă serie de obiecții. „Pentru ca ideea de suflet, adică dubla existență a eului, să devină obiect de cult, ea a trebuit să înceteze de a fi o *simplă replică a individului* și să-și procure caracterele necesare pentru a putea fi considerată și ridicată în rândul *ființelor sacre*. Să fi operat moartea această *transformare*? Dar de unde să-i vină morții această putere? Căci chiar dacă din analogia omului cu moartea s-ar putea deduce ideea unei supraviețuiri a sufletului față de corp, cum se explică ca acest suflet, numai prin faptul că se găsește acum despărțit de corp să-și poată schimba cu totul *natura* sa de până acum? Dacă în viață sufletul nu era privit decât ca un lucru profan, ca principiu de viață pur și simplu, cum devine el *deodată obiect al unor sentimente religioase*? Moartea nu adaugă *nimic* sufletului, decât o mai mare libertate de mișcare. Nemaifiind legat de trup, sufletul poate face acum mereu ceea ce legat de corp în viață nu făcea decât noaptea sau în leșin. Dar acțiunile de care el este capabil sunt și acum și rămân *tot aceleași*. Pentru ce dar cei vii ar fi văzut în acest suflet descărn timer și vagabond *altceva* decât pe același „dublu eu” de mai înainte? De ce au văzut în el o *divinitate* și nu pe vechiul suflet? Să-i fi *crescut puterile* prin moarte? Deloc. Dimpotrivă. Moartea putea să-i *slăbească energiile*, nu să i le crească. Căci, potrivit unei credințe foarte răspândite între popoarele primitive, sufletele participă

strâns la evenimentele corpurilor lor. Astfel, dacă corpul e rănit, e rănit și sufletul; dacă corpul îmbătrânește, îmbătrânește și sufletul. Acestor credințe li se datorează faptul că la astfel de triburi nu se mai acordă ceremonii funerare oamenilor morți prin senilitate, fiindcă se consideră că și sufletele lor au devenit senile. De aceea s-a și ajuns la practica de a se ucide regii, preoții sau chiar părinții înainte de a ajunge la bătrânețe, pentru a-i scuti astfel de această îmbătrânire a spiritelor de a căror putere după moarte cred că au nevoie încă trupurile. Pentru aceasta sufletele sunt despărțite de organismele lor înainte de a începe procesul îmbătrânirii și de aici a *diminuării* forțelor lor. Dacă deci moartea provine din boli sau bătrânețe, urmează ca sufletele să nu-și mai păstreze nici ele forțele lor intacte. Mai mult încă: odată corpul definitiv distrus, nu se mai vede cum i-ar mai putea supraviețui chiar „dubletul” său sufletesc. Însăși ideea de supraviețuire devine sub acest raport de nesustiner. „*Există deci un vid logic și psihologic între ideea unui suflet, chiar devenit liber, și între aceea a unui spirit, căruia i se adresează omul prin cult*”.<sup>121</sup>

Acest vid se mărește și mai mult când ne gândim la *abisul* care separă lumea sacră de lumea profană, abis existent și în lumea primitivilor. Și nu se vede cum sufletele prin moarte trec peste acest abis. „Ființele sacre depășesc pe cele profane nu numai prin formă și putere, dar mai ales prin aceea că între ele nu există nici o măsură comună. Ele sunt *eterogene*. Ori în noțiunea de suflet „dublu eu”, nu există nimic care l-ar apropia de lumea sacrului. Se zice că „sufletul” devenit liber are puterea de a face bine sau rău celor vii. Însă

<sup>121</sup> *Emile Durkheim*: Op. cit., p. 85-87.



aceasta nu-i suficient pentru a-l ridica în lumea „spiritelor sacre”. Fiindcă, dacă în sentimentul religios intră și elementul fricii, această frică este de o natură cu totul aparte și proprie ei, o frică „sui generis”, frică care conține în sine mai ales elementul de respect, decât cel de teroare și care alcătuiește ceea ce noi am denumit elementul de *majestate*. Ideea de *majestate* este esențialmente religioasă, așa încât religia nici nu poate fi suficient explicată, dacă nu se explică această idee de *majestate*, caracteristică ființei divine.<sup>122</sup> „Sufletul omenesc nu apare înzestrat cu această putere prin simplul fapt că este descarnat” remarcă în chip just, *Durkheim*.<sup>123</sup>

Aceasta este de altfel și credința primitivilor de azi. Melanezienii cred că poartă un suflet care supraviețuiește corpului și care după moartea acestuia își schimbă numele devenind un *tindalo*. Există și un cult al morților cărora li se aduc sacrificii, dar nu toate *tindalo* beneficiază de acest cult, ci numai acelea care au beneficiat de el și în viață și care beneficiază și după moarte de o putere specială, numită *mana* sau *orenda*. Deci nu sufletul ca atare – „*tindalo*” – beneficiază de cult, ci acea forță specială ce o au unele, acea *mana*, care are puterea de a face sacru. „Sufletele singure și numai ca suflete nu sunt *nimic*, nici *după*, nici *înainte* de moarte” Moartea n-are deci prin sine însăși nici o putere divinizatorie, conchide *Durkheim*. De aceea ipoteza unui „preanimism” sau „dynamism” al naturii, emis de unii sociologi și care pare a explica apariția religiei.

m) De altfel însuși faptul, presupus de teoria animistă, că cultul strămoșilor ar fi cea mai veche și deci *prima formă de religie*, nu este conformă cu faptele. Dacă ar fi așa ar urma

că, cu cât o societate pare de un tip inferior, cu atât să aibă mai răspândit cultul strămoșilor, ceea ce nu este cazul. Cultul strămoșilor nu apare și nu se dezvoltă decât în societățile mai avansate, constituind chiar caracteristica lor, cum vedem aceasta la chinezi, egipteni, greci și romani. El lipsește cu totul în societățile primitive din Australia de azi, care ar reprezenta, după *Durkheim*, cele mai joase și mai simple forme ale organizației religioase. Se găsesc la aceste triburi australiene rituri funerare și de doliu, dar ele nu constituie un cult religios, ci au un caracter periodic și sezonier determinat de anumite rituri și ceremonii sociale ale triburilor. Numai acolo se poate vorbi de un cult al strămoșilor, unde sacrificiile și libațiile sunt făcute în timpuri prescrise, când sărbătorile sunt regulate și public celebrate în onoarea și amintirea mortului. Or, astfel de ceremonii de cult nu există la triburile australiene. „Deci cultul strămoșilor care, conform ipotezei animiste ar trebui să fie preponderent în societățile inferioare, este în realitate *inexistent*, cel puțin la unele din ele. În definitiv australianul, remarcă *Durkheim*, nu este ocupat de morții săi decât în momentul decesului și puțin timp după el. Și, cu toate acestea, aceleași popoare practică față de zeitățile lor sacre, de o cu totul altă natură decât sufletele răposaților, un cult complex compus din ceremonii care umplu săptămâni și adesea luni întregi. Și este inadmisibil ca cele câteva rituri pe care australianul le îndeplinește când îi moare vreo rudă să fie originea acestor ceremonii permanente care se succed regulat în fiecare an și care umplu o mare parte din viața sa.” Contrastul între unele și altele e așa de mare, încât mai degrabă se naște întrebarea dacă acest cult al morților, atât cât este și cum este, nu și-a luat el naștere din acest cult al divinității și dacă

<sup>122</sup> R. Otto: „Le Sacré”.

<sup>123</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 87.



nu cumva, zice *Durkheim*, sufletul uman, departe de a fi fost el modelul după care s-au făcut zeii, *să nu fi fost divinitatea aceea din care să fi emanat însuși sufletul*.<sup>124</sup> „Dar, din moment ce cultul morților nu este primitiv, animismul este lipsit de orice bază”, conchide *Durkheim*.<sup>125</sup>

n) Constatările acestea sunt și cele ale etnografiei în genere. *Cultul strămoșilor*, deși foarte răspândit, *nu este totuși cea mai veche formă de religie*; căci chiar acolo unde există *nu s-a aflat niciodată singur și nici n-a format el singur în întregime religia aceluia popor*. Nici chiar în China, unde cultul strămoșilor domnește și astăzi și datează din cele mai vechi timpuri, el n-a existat singur, ci alături de el au mai existat și alte religii în care se adorau alte divinități decât sufletele strămoșilor. Mai mult încă, chiar aici spiritele strămoșilor erau cu scrupulozitate deosebite de spiritele mai înalte ale divinităților. În această privință este interesantă mărturia lui Max Müller: „Oricât de departe am împins cercetările mele, mi-a fost imposibil să descopăr un singur popor, care să creadă exclusiv numai în spiritele strămoșilor, fără să creadă și în divinitate. La popoarele civilizate, care au deja o literatură, iarăși nu se poate găsi vreo urmă sau indiciu a vreunei astfel de stări”.<sup>126</sup> E clar deci că o religie singură și proprie a cultului strămoșilor n-a existat, ci alături de ea și sigur înainte de ea, a existat religia fondată pe *ideea de divinitate ca ceva spiritual și independent de lume și de materie*, ca și de spiritele acestor strămoși.

Această constatare a lui Max Müller e cu totul confirmată de cercetările mai noi, făcute asupra popoarelor primi-

tive de azi. La sălbaticii de azi, care au cultul morților, cum e cazul cu populațiile bantu din centrul Africii spiritele strămoșilor: *Mi-zimu* sunt cu totul deosebite de adevăratele spirite: *Pepo*, care stau în legătură cu omul, dar care și ele se deosebesc de adevăratul spirit: *Mu-Lungu*, spiritul absolut, cu totul deosebit de lume și de ambele categorii de spirite.<sup>127</sup>

Deci nici apelul făcut la popoarele primitive de azi nu arată cultul strămoșilor ca religia cea mai veche și nici ca formă generală și universală de religie și deci, ca prima formă de religie a omenirii. Căci în afară de faptul că starea primitivilor de azi nu ne-ar îndreptăți să tragem concluzii sigure asupra umanității preistorice, vedem că *la unele popoare cultul strămoșilor lipsește*, iar unde există, există împreună cu alte forme de religie cu idei mult mai înalte despre divinitate decât lasă să se întrevadă cultul strămoșilor. Cultul strămoșilor presupune el însuși această idee de spirit, pe care o și folosește și din care a luat naștere.

Din toate aceste considerente rezultă că cultul strămoșilor apare ca o formă degenerată a unei religii anterioare; deci este o formă posterioară de religie, născută mai mult din necesități sociale, de respect față de strămoși, decât din necesități religioase, ale căror idei le-a folosit, dar nu le-a putut crea.

o) Însă animismul nu se mărginește numai la cultul spiritelor strămoșilor, adică a sufletelor devenite libere prin decesul trupurilor, ci el vede natura întreagă animată de astfel de spirite, după analogia omului. Odată natura însuflețită și populată de spirite, se pot ușor construi formele de evoluție de

<sup>124</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 91.

<sup>125</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 91.

<sup>126</sup> Max Müller: „Antropologische Religion”, p. 386.

<sup>127</sup> Mr. Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 88-89, în „Cristus”.



la cultul strămoșilor la forme superioare, cum ar fi *naturismul*, adorarea fenomenelor naturii, sau *fetișismul*, adorarea statuilor anume construite pentru a adăposti aceste spirite, de unde a rezultat apoi *idolatria* popoarelor de cultură superioară. Deci teza aceasta a însuflețirii naturii după analogia omului nu are baze suficiente de susținere.

Dacă omul ar fi proiectat ideea de suflet în fenomenele naturii, pe care apoi le-a divinizat, rezultatul ar fi fost ca aceste zeități să aibă imagine umană, adică să avem de a face din capul locului cu *antropomorfismul*. Or, știm că antropomorfismul apare târziu pe scara evoluției religiei naturale. El este un proces al unei superioare civilizații. La primitivi și până departe în istorie obiectele de adorație din natură sunt *plantele și animalele*, din care nu se poate detașa nici o asemănare sau analogie cu omul.

Nici chiar raportul dintre spiritele din natură și obiectele în care locuiesc nu este același ca între om și sufletul său. În timp ce la om „sufletul” este principiul interior care animă organismul său, iar acest organism este sediul acestui suflet, la fenomenele naturii raportul e cu totul altul. Spiritele din natură frecventează sau participă în anumite fenomene, dar nu sunt inseparabil legate de ele. Spiritul soarelui nu locuiește neapărat în soare și nici cel al pietrei în piatră. Ele își au de preferință locașul aici, însă trăiesc separate de aceste fenomene. „În timp ce sufletul omenesc este strâns legat de corpul pe care-l animă, spiritele din natură își trăiesc viața lor în cea mai mare parte în afară de obiectul care-i servește de substrat” ceea ce constituie o esențială deosebire între ele.<sup>128</sup>

Spiritele există, dar libere și independente de lucrurile sau ființele în care locuiesc temporal și animismul nu poate servi ca principiu explicativ al naturalismului.

Ideea de „spirit” a existat anterior animismului ca și naturismului și deci aceste forme nu pot fi socotite ca forme originare și primare ale religiei.

Animismul nu poate fi considerat ca prima formă de religie, fiindcă el nu poate explica apariția ideii de spirit și nici a fenomenului religios. De asemenea nu poate explica trecerile către o altă formă superioară de religie, cum ar fi *naturismul* sau *fetișismul*.

Conform teoriei animiste, „divinitatea n-ar fi decât concepția imaginară a omului aflat în perpetuu delir...” care l-a făcut să ia visurile drept realități vii și religioase; iar religia, după cum remarcă *Durkheim*, n-ar fi decât *un vis sistematizat și trăit fără vreun fundament real*. Este inadmisibil însă ca religia, „care a ținut în istorie un loc atât de important și din care popoarele și-au scos energia lor de viață, să nu fie decât un simplu țesut de iluzie. Ar fi putut o astfel de *fantasmagorie* să preocupe și să influențeze într-o așa de mare măsură conștiința umană așa cum a făcut-o religia?”<sup>129</sup> E o întrebare, chiar dacă animismul poate fi considerat ca o formă de religie. E sigur însă că el nu poate fi considerat drept *prima formă de religie*. Puternice considerente logice, psihologice și etnografice se opun acestei idei. De aceea foarte mulți dintre susținătorii săi l-au și abandonat, imaginând alte teorii și alte surse din care să se fi născut religia. Această sursă unii au pus-o în *Naturism*, din care s-a căutat să se facă religia primordială a omenirii.

<sup>128</sup> Em. Durkheim: Op. cit., p. 95.

<sup>129</sup> Em. Durkheim: Op. cit., p. 47-48.



## CAPITOLUL VII

*Naturismul*

Dacă *animismul*, vrând să explice originea religiei, pleca de la o falsă concepție asupra sufletului făcând din religie o simplă *iluzie* rezultată din stările noastre de visuri, letargii și halucinații, *naturismul* vrea să deducă apariția religiei dintr-o sursă *sensibilă*, directă și imediată, și anume: din *adorarea naturii*. Natura înconjurătoare a influențat din primul moment omul fie prin *imensitatea* sa, fie prin *utilitatea* sa, fie prin *nocivitatea* sa. Sentimentul imensității, unit cu cel al infinitului a născut pe cel al *adorăției*, după cum cel al utilității sau nocivității a născut pe cel al *protecției și al dependenței*.

„Omul, zice *Albert Réville* – unul din inițiatorii și susținătorii naturismului – a privit întotdeauna cu admirație la firea înconjurătoare. Piatra din care prin lovire de alta sau cu un metal scapără scânteii; pomul, ale cărui fructe potoleau foamea și astâmpărau setea, ale cărui ramuri și frunze apărau de arșița soarelui și de umezeala ploilor; norul aducător de ploaie roditoare și soarele bogat în lumină și căldură, care face să prospereze vegetația; animalul, ca ființa cea mai apropiată de om și mai asemănătoare cu el și din care unele specii îi sunt folositoare, iar altele îi inspiră groaza sau îi fac rău, toate acestea și multe altele deșteptară în sufletul omului sentimente de frică, de nădejde, de mulțumire și încredere, în unul și același timp. Și după cum copilul este con-

fundat, absorbit, pierdut cu totul în obiectul admirației sau al temerii sale și-l consideră ca ceva viu, însuflețit, asemenea sieși, tot astfel și omul primitiv trebuie să fi văzut în toate obiectele, agenții și fenomenele naturii, care au deșteptat în el, în vreun chip oarecare, admirație sau teamă, ființe vii asemenea sieși. Aceste sentimente odată trezite în el, alimentate de fantezia lui vie și plină de naivitate, la care se adăugau motive, pe de o parte practic utilitariste, pe de alta idealiste, au condus pe om la divinizarea naturii... Astfel a luat naștere religia. Omul a început să adore la început lucrurile mai mici și mai apropiate de el, fiindu-i și cele mai utile: focul, pomul, stâncă, animalul etc. Cu timpul adorația s-a extins asupra lucrurilor mai mari și fenomenelor mai extraordinare și mai îndepărtate ca: cerul, soarele, stelele, vântul, furtuna, tunetul etc. Fenomenele naturale ordinare sau extraordinare, mai frecvente într-o climă sau localitate, natura fiecărui popor, poziția geografică, atingerea cu alte popoare, au determinat forma în care s-au consolidat și dezvoltat diferitele forme de religii din acest început, insuficient precizat și capabil de orice prefaceri în decursul timpului”.<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Citat după: „Curs de Teologie Fundamentală”, vol. I, 1932, p. 112, de Pr. I. Mihăilescu. *Albert Réville*, fost pastor protestant, repudiat de facultățile teologice protestante franceze pentru ideile sale „prea îndrăznețe” în materie de religie; a fost primit la Collège de France unde în 1880 și-a inaugurat cursul său de Istoria Religiiilor, care însemna și inaugurarea primei catedre de acest gen în Franța. De la el ne-au rămas: „*Prolégomènes à L'Histoire des Religions*” (1881) și „*L'Histoire des Religions*” (1883-'88), în 4 vol. Ca urmaș al catedrei sale l-a avut pe fiul său, Jean Réville, mort în 1900. Scrierile lui A. Réville, ca și ale lui Renan, se disting mai mult prin eleganța și frumusețea stilului, decât prin obiectivitatea și profunzimea documentării.



Acesta ar fi în linii generale procesul sufletesc din care a apărut religia ca și drumul pe care ea l-a parcurs în omenire în diferitele forme de religie „naturale” sub care ea s-a prezentat în decursul vremurilor. Proces cam simplist, însă, mai ales prin tendința lui de a explica și reduce totul la elementul de *utilitate*, care în special ar fi prezidat la nașterea sentimentului de adorație și deci, de religie. Partea eronată a unei atari concepții vom arăta-o când vom face cercetarea critică a tezei naturiste, în genere.

Către o explicație mai elevată, dar și mult mai complicată gîntise și se ridicase însă *Max Müller*, care e de fapt primul teoretician și ca atare, inițiatorul tezei naturiste, în explicarea originii religiei.<sup>131</sup>

Max Müller, analizând în special vechea religie a indienilor a ajuns la concluzia că la început omenirea a adorat un singur element fizic, *lumina* și, prin derivație, *cerul* sau *focul*, care, sub diferite denumiri, derivând toate din aceeași sursă etimologică, se găsesc adorate ca divinități în toate religiile. Pentru Max Müller, adept al senzualismului, religia trebuia să se bazeze pe un element al experienței sensibile.

<sup>131</sup> *F. Max Müller* (1823-1900), german de origine, elev al marelui lingvist francez, *E. I. Bournouf*, ale cărui cursuri le audiază la Paris (1845), trece în Anglia (1846), unde ajunge profesor la Universitatea din Oxford, rămânând în Anglia toată viața. Însărcinat de compania Indiilor cu traducerea cărții sfinte a Brahmanismului, *Rig-Veda*, ajunge la teoria sa lingvistico-naturalistă asupra originii religiei, pe care o expune într-o serie de prelegeri și lucrări, dintre care, mai de seamă, sunt: „*Încercări de mitologie comparativă*” (1856), „*Originea și dezvoltarea religiei*” (1878), „*Introducere în știința religiilor*” (1883), „*Religia naturală*”, „*Religia fizică*” etc. și prin care el a pus bazele științei Istoriei religiilor sau a Religiilor comparate. Între discipolii și continuatorii săi se numără și *Albert Réville*, creatorul primei catedre de „Istoria religiilor” în Franța – Collège de France și olandezul *G.P. Tiele* – Leida (1830-1902), de la care avem primul manual de Istoria Religiilor (1876).

„Religia, zice el, pentru a-și menține locul pe care îl ocupă în conștiința noastră, trebuie să se întemeieze pe un fapt al experienței sensibile”. Prin aceasta, el înlătură punctul slab al animismului, care făcea din religie rezultatul unei halucinații maladive sau al unei reverii alegorice. Care a fost însă *elementul senzorial*, care a produs în sufletul uman sentimentul religios?

Răspunsul – zice Max Müller – ni-l dau însăși denumirile pe care le poartă divinitățile, care, toate ne duc la un element comun de adorație: *focul sau lumina*. Astfel în religia vechilor indieni denumirea de *Agni* dată divinității reprezentată *focul natural*, care a fost adorat ca divinitate.<sup>132</sup> În această acceptare îl găsim și în „*Vedas*” și cu această denumire s-a păstrat și în celelalte religii. În greacă – *Agnis*, în latină – *Ignis*, la slavi – *Ogni*. Către aceeași înrudire ne duce cealaltă denumire sub care a fost adorat *cerul*, ca divinitate. În sanscrită – *Devas* sau *Diaus*; la greci – *Zeus* sau *Zevs*; la latini – *Jovis*; la vechii germani – *Zio*; la slavi – *Sveti*. Toate aceste denumiri înrudite dovedesc o origine comună a aceleiași divinități adorate. *Devas*, *Diaus*, *Zeus*, *Deus*, toate înseamnă *lumină*, *cer luminos*. Acesta a și fost, deci, primul element, care a smuls omului primitiv sentimentul de adorație și a născut sentimentul religios, creând apoi ideea de divinitate. Focul, obiect de adorație la toate popoarele, nu e decât același element al luminii și căldurii, căruia i s-a dat aceeași adorație ca și cerului luminos.

Plecând de la invocația creștină a lui Dumnezeu „Tatăl nostru care ești în ceruri”, Max Müller, care-și ținea seria sa

<sup>132</sup> *Max Müller*: „*Natural religion*” p. 114



de prelegeri asupra „originii și dezvoltării religiei”, publicate apoi în volumul cu același nume, scrie:

„Și cum numeau pioșii noștri înaintași pe acest Dumnezeu „Tată-al-tuturor”? Înainte cu cinci mii de ani și poate și mai de dinainte, aryenii, a căror limbă nu era nici sanscrita, nici greaca, nici latina, îl numeau: *Dyu-Patar*, Cerul-Părinte. Cu patru mii de ani înainte și poate încă și de mai înainte aryenii, care se scoborâseră deja în valea Pendjabului, îl numeau: *Dyaus-Pitâ*, Cerul-Părinte. Cu trei mii de ani înainte și poate și mai de dinainte, aryenii veniți pe malurile Helespontului, îl numeau: *Zeus-Patir*, Cerul-Părinte. Cu două mii de ani înainte, aryenii Italiei, privind cerul strălucind de deasupra lor, îl numeau: *Ju-Piter*, Cerul-Părinte. Și cu o mie de ani înainte, proprii noștri strămoși, aryenii germanici, privind din umbroasele lor păduri același cer luminos, l-au invocat denumindu-l, poate pentru ultima dată în istorie cu vechiul nume germanic: *Tiu* sau *Zio*, Cerul-Părinte. Și când noi, în această străveche Mănăstire, care stă și ea pe ruinele unui și mai vechi templu roman, căutăm un nume pentru Nevăzutul și Infinitul care ne înconjoară, pentru Necunoscutul care e adevăratul sens al Lumii și propriul nostru sens, atunci și noi, ca și copiii care îngenuncheau în ungherul cămăruței lor, rugându-se, nu putem găsi un alt nume mai bun, ca să i-l dăm, decât același: „Tatăl nostru, care ești în ceruri”.<sup>133</sup>

„Căci spectacolul naturii – zice Müller, în altă scriere – a oferit dintru început omului toate condițiile necesare pentru a trezi în sufletul lui ideea religioasă. Natura a fost pentru

om marea surpriză și marea teroare. Ea a fost pentru el o minune și o enigmă perpetuă. Numai mai târziu, când omul a descoperit constantul și invariabilitatea ca și mersul regulat al fenomenelor naturii, ele au putut fi prevăzute, așteptate și înțelese. Or, acest vast domeniu deschis numai surprizei și fricii, acest imens necunoscut opus cunoscutului a fost elementul, care a dat primul impuls sentimentului religios ca și limbajului religios”.<sup>134</sup>

„Omul n-a putut intra în raport cu natura – zice în alt loc, Max Müller – fără să fi fost impresionat de imensitatea și infinitatea ei. Ea depășește omul sub toate raporturile. Dincolo de marginile ce el le zărește se întind altele fără sfârșit. Fiecare clipă pe care el o trăiește este precedată și urmată de altele, prelungite în infinit. Tot din aspectul copleșitor al naturii este propriu de a fi trezit în om această senzație apăsătoare a unui infinit, care ne învăluie și ne domină. Din această senzație s-a născut religia”.<sup>135</sup>

Acest sentiment vag al infinitului n-a devenit însă religie, accentuează Max Müller, decât din momentul când agenții fizici care-l provocau s-au transformat în *ființe personale*, în puteri spirituale, în *divinități*. Căci numai cu aceste ființe personale și raționale omul a putut stabili un contact și le-a putut da atributul adorației lor: *cultul*. Și elementul care a mijlocit această transformare a fost, după Max Müller, *limbajul*. Acesta, prin influența pe care o exercită asupra cugetării, a operat această metamorfoză, *personalizând fenomenele impersonale ale naturii*.

<sup>133</sup> Max Müller: „Ursprung und Entwicklung der Religion”, Strassburg, 1880, p. 249.

<sup>134</sup> Max Müller: „Physical religion”, p. 114-120.

<sup>135</sup> Max Müller: „Natural religion”, p. 149-155.



Cum s-a operat însă această transformare prin limbaj? Max Müller imaginează în acest scop o foarte ingenioasă, dar și complicată teorie a raportului dintre cuvinte, imagini și cugetare. Max Müller face remarca, de altfel dreaptă, că cuvintele nu exprimă întotdeauna exact conceptele care sunt cuprinse în ele. Ele spun sau mai mult, sau mai puțin decât conține conceptul interior. Ideile, impresiile, sentimentele pe care omul le-a avut de la natură au trebuit și ele să fie redade prin cuvinte. Ori această redare a deformat conceptele și sentimentele originare ale omului față de natură, deformare care a crescut cu timpul și din care s-a născut ideea de divinități personale, care au născut apoi religia.

Omul a fost la început impresionat de natură în genere – de infinitul și imensitatea ei. Acest vag sentiment de adorație a naturii ca un tot îl numește Max Müller: *henoteism* sau *catenoteism*.

Natura însă s-a prezentat omului și sub diferitele ei aspecte particulare. Și cum una din caracteristicile limbajului omenesc este de a sesiza în primul rând nu obiectele, ci *acțiunile lor*, iar pe acestea redându-le după analogia acțiunilor omenești, el a sesizat în primul rând *acțiunile*, fenomenele naturii, pe care le-a exprimat întotdeauna ca *funcții ale cuiva*. Astfel el n-a zis: cerul, ci: *cel ce luminează*; n-a zis: fulgerul, ci: *cel ce fulgeră* etc. Fenomenele naturale fiind astfel, printr-o necesitate de limbaj, asimilate cu acțiunile omenești ele au fost concepute ca raportate unor agenți, unor puteri personale, asemenea oamenilor. La început aceasta nu era decât o *metaforă*, impusă de insuficiențele de limbaj. Cu timpul, metafora a devenit o *realitate*. Cu alte cuvinte „*fiindcă limbajul era făcut din elemente umane și traducea stări umane, el nu s-a putut aplica naturii fără a o*

*transfigura, fără a o antropomorfiza*”. Limbajul a adăugat astfel, peste lumea naturală așa cum ea se revela simțurilor noastre, o lume nouă, compusă din agenți și ființe spirituale, inventate de noi și care au devenit, prin aceasta, cauza determinantă a înseși acestor fenomene fizice. Astfel s-au născut ființele supranaturale – *divinitățile* și astfel s-a născut *religia*. Din această insuficiență de limbaj „*nomina*” au devenit „*numina*” adică: *zeități*, cum zice Max Müller în „*Mitologia comparată*”.

Tot ca o urmare a influenței limbajului se explică și *pluralitatea* divinităților, ca și apariția *mitologiei* care a înflorit pe marginea religiei până la totala ei subplantare și desfigurare. Căci apariția mitologiei se datorează tot acestei imprecizii de limbaj. Diferitele aspecte ale unuia și aceluiași fenomen al naturii, spre exemplu cerul, în diferitele lui acțiuni, a dat naștere și la numiri diferite: *polinomie*, care au dus apoi la crearea de personalități supranaturale diferite; în alte cazuri însă, obiecte diferite erau denumite cu același cuvânt: *homonimie*, ceea ce a dus apoi la toate acele încercări de a găsi *înrudiri* sau *transformări* a acestor fenomene, devenite, prin metafore, puteri supranaturale.

Așa se explică de ce în „*Rig-Veda*”, fiindcă cerul este denumit în vreo douăzeci de feluri, sunt imaginate tot atâtea *zeități* ale cerului: Devas, Suria, Varuna, Rudra etc., care erau toate înrudite între ele; sau la Greci, ca și la Romani: Zeus, Apollo, Phebus etc. Fiind uitate semnificațiile numelor, care desemnau *metaforic* diferitele aspecte ale aceluiași fenomen, s-au căutat diferite explicații, fie pentru a se *diferenția* polinomiile, fie pentru a se *apropia* homonimiile. Așa s-au născut mitologiile, cu căsătoriile și înrudirile dintre *zeități*: Phoebus și Helios sunt frați, iar Apollo „*Delios*”, care de fapt



înseamnă „cerul luminând”, a devenit Apollo cel născut în Delos etc.

Dar toate aceste denumiri diferite date zeităților din religiile indo-europene duc la câteva *cuvinte-rădăcini* găsite în limba sanscrită și care, la origine, nu înseamnă altceva decât acțiuni ale fenomenelor naturii. Exemple: Cerul luminând = Devas, Zeus, Jovis, Zio etc. Deci în impresia făcută omului de natură în genere trebuie căutată sursa sentimentului de adorație: *Henoteismul* și în evoluția etimologică a cuvintelor, care reprezentau fenomenele naturii, apariția pluralității divinităților: *Politeismul*, în orice caz, *în acțiunea naturii asupra omului primitiv este a se căuta originea religiei*, crede Max Müller.

Aceeași concepție naturistă asupra originii religiei o găsim susținută în Franța de frații Albert și Jean Réville, iar în Germania de cunoscutul filosof pesimist Eduard von Hartmann și Otto Pfleiderer, filosof și istoric al religiilor. De remarcat însă, că la toți aceștia, deși faptul inițial de pornire și formare a religiei este tot adorarea naturii, totuși elementul precumpănitor nu mai este senzația de infinit, sensibilizat de unda aurorei sau cerul luminând, cum accentua Max Müller, ci elementul de *utilitate*, care l-a făcut pe om să intre în legătură mai intimă cu natura și forțele ei, căutând să și le apropie pe cele favorabile și să le îndepărteze sau să le neutralizeze pe cele nefavorabile.

Punctul de vedere al lui Albert Réville l-am redat în schița introductivă făcută asupra naturalismului. Cam același punct de vedere îl găsim și la Eduard von Hartmann, în lucrarea sa: „*Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung*” (1882). Hartmann crede și el că omul a fost dintru început puternic impresionat de

fenomenele naturii și în special de cele cerești, îndumnezeind astfel întreaga natură. Mobilul care l-a făcut însă să intre în legătură cu aceste fenomene, stabilind astfel un raport religios cu ele, a fost *tendința spre fericire din sufletul omului*. Satisfacerea acestei tendințe depindea însă în mare măsură tocmai de aceste fenomene ale naturii, care nu stăteau însă în puterea omului, îl depășeau prin *puterea lor*, îl înfricoșau și-l îngrijorau prin *neregularitatea lor*. Și tocmai capriciul acestor fenomene ale naturii, de care depindea buna sau reaua lui stare, trebuia învins prin intrarea în legătură cu aceste fenomene făcute astfel cât mai favorabile. Astfel a început procesul de *divinizare*, care după Hartmann a avut 3 stadii principale: în primul rând, omul a adorat fenomenele cerești în *întregul lor*, apoi fenomenele cerești *în parte*, și apoi *manifestările lor*, favorabile sau nefavorabile. Elementul moral s-a adăugat adorării religioase cu mult mai târziu, ca un element de proveniență culturală, născut din dezvoltarea socială.

Primul stadiu de adorare a naturii, luată în întregime ea, ca o unitate, Hartmann o denumeste, ca și Müller, *Henoteism*.

Din această primă formă a conștiinței religioase s-au dezvoltat toate formele religioase, prin care a trecut apoi omenirea. Când în locul naturii întregi s-au adorat fenomenele separate ale naturii, am avut *politeismul*; când spiritele s-au despărțit de corpurile pe care le animau, am avut *animismul*; iar când s-au adorat obiectele naturale ca simboluri sau sedii ale acestor spirite, am avut *fetișismul*. Cu timpul, fondul natural, care era la baza religiei, s-a uitat și s-a ajuns la adorarea spiritelor libere din natură. Religia a evoluat atunci către *supranaturalism*, care a dus la *teismul*: politeist, dualist sau monoteist.



Cam aceeași concepție o reprezintă și *Otto Pfleiderer*, cunoscutul filosof istoric al religiilor. După *Pfleiderer*, originea religiei stă în adorarea naturii concepută după stările și afectele omenești. Omul a transpus în lumea din afară aceleași efecte ale sufletului său influențând natura, dându-i scopuri și acțiuni asemeni celor omenești și făcând din toată natura o lume aparte, cu care el a căutat să intre în contact, căutând să o facă să participe la viața sa proprie sau căutând să participe el însuși la viața acestei lumi din natură. Astfel se explică că multe din practicile de cult ale primitivilor sunt socotite ca un fel de *imitații ale evenimentelor petrecute* în natură; serbările nuptiale – imitație a căsătoriei cerului cu pământul; sărbătorile de primăvară – participarea la biruința soarelui asupra întunericului etc.

Din această participare a omului la natura însuflețită s-a născut religia și cultul. Originea religiei este deci de căutat în această concepție naturisto-animistă a omului primitiv din care s-a născut mitologia, care e și prima formă a religiei. Părerea aceasta a lui *Pfleiderer*, după cum vedem, este direct opusă celei a lui *Müller* care vede în mitologie o formă ulterioară și degradată a religiei și nu o formă însăși a religiei.<sup>136</sup>

### Critica naturismului

Cea mai de seamă dintre aceste teorii este evident, cea a lui *Max Müller*, față de care celelalte apar ca variante, mai

mult sau mai puțin izbutite. Deci asupra teoriilor lui *Müller* se vor îndrepta în special considerațiile noastre critice.

1. În prealabil însă, ținem să facem remarcă generală că, sub toate formele sale, naturismul rămâne dator cu răspunsul său la prima și fundamentală întrebare, care se pune când e vorba de originea religiei: *de unde a luat omul ideea de divinitate, cu care a însuflețit și divinizat natura? El operează cu ideea de divinitate, fără însă a-i explica proveniența.* Căci, după cum spune chiar unul din partizanii săi, *von Hartmann*, „nu există religie fără ideea de Dumnezeu; acesta fiind punctul de plecare al oricărei religii”. Când omul a avut deja ideea de Dumnezeu și când și-a închipuit lumea ca o manifestare a acestei puteri, a putut ușor să îndumnezeiască un fenomen sau natura întreagă, dar nu înainte de a fi avut deja această idee. „Îndumnezeirea naturii este posibilă și explicabilă, dar ideea de Dumnezeu este deja existentă și atunci această îndumnezeire nu este decât concretizarea, exprimarea într-o formă sensibilă a ideii înalte și abstracte de Dumnezeu”.<sup>137</sup>

2. Influența naturii, oricât de puternică a fost asupra omului, n-a putut duce ea singură la nașterea sentimentului religios și a ideii de divinitate. Contemplarea naturii ajută dezvoltării sentimentului religios, dar numai ea nu l-a putut naște.

Însuflețirea naturii și popularea ei cu spirite analoage omului, pe care desigur că a făcut-o omul străvechi, nu este religie, ci este o concepție firească, dar profană, a omului despre lume, concepție pe care omul a avut-o și o are și astăzi despre natură, alături de concepția sa religioasă. Și

<sup>136</sup> În expunerea tezelor naturiste ale lui *Hartmann* și *Pfleiderer* a se cerceta expunerea mai detaliată a Păr. Ioan Mihălcescu din „Curs de Teologie Fundamentală”, p. 113-120, după care ne-am condus și noi în scurtul referat pe care l-am inserat. Pentru noi, naturismul autentic e cel al lui *Max Müller* de care ne ocupăm mai pe larg.

<sup>137</sup> Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 121



astăzi natura apare însuflețită în lumea poveștilor, la copii și la adulți, fără ca această însuflețire să aibă ceva religios în ea. De ce nu ar fi fost la fel și pentru omul primitiv? Așa și este cazul la primitivii de azi, care separă elementul mitologic și fabulos de religie.<sup>138</sup> Chiar intrarea în contact cu fenomenele naturii, însuflețite pentru a le para efectele dăunătoare sau a le atrage pe cele folositoare nu constituie religie, fiindcă aceste practici au coexistat cu religia, dar au alcătuit întotdeauna un capitol separat de ea, *acel al magiei*, care a fost întotdeauna separată și detestată de religie, chiar la popoarele cele mai primitive. Religia nu s-a născut și nu are înțeles decât numai când s-a stabilit o *ființă supremă*, în afara și deasupra fenomenelor naturii. Ea s-a putut manifesta prin *unele fenomene* naturale, dar nu prin toate, căci nu toate fenomenele naturii fie bune sau rele au fost divinizate și adorate și de multe ori nu cele mai impunătoare dintre ele și deci cu efecte mai impresionante. Aceasta pentru că, în aceste fenomene el găsește *acel ceva*, care are în sine puterea divină. Deci a trebuit ca, *în afară* de aceste fenomene, să existe ideea de divinitate, pentru ca ele să poată fi divinizate.

Deci nu natura a impus omului ideea de Dumnezeu, ci omul a înzestrat, a dotat *unele* din aceste fenomene cu putere divină, a cărei idee însă el o avea deja în sufletul său. Și dacă omul este acela care, după unii susținători ai teoriei naturiste ca *Pfleiderer*, a proiectat în natură sentimentele și aspirațiile sale, însuflețind-o, *tot el a trebuit să proiecteze naturii și ideea de divinitate*. Deci chiar după teza naturistă raporturile se inversează: *Omul a proiectat pe Dumnezeu în*

*natură și nu natura pe Dumnezeu în om*. Căci, după cum foarte just observă *Fairbairn*: „Elementul constitutiv al religiei este ceea ce omul pune în natură și nu ceea ce natura pune în om”.<sup>139</sup>

3. Dacă totuși natura a putut imprima omului un sentiment vag și general de admirație, acest sentiment, ca să devină religie trebuia să fi fost *personificat*, adică pus în contact cu anumite puteri personale cu care omul să poată avea contactul religios.

Felul cum naturismul încearcă să explice această trecere de la fenomenele impersonale la puterile personale devenite obiect de adorație este lipsit însă de o serioasă bază de susținere. Cei mai mulți se mărginesc la simple afirmații sau analogii. Analogia cu procedeele copiilor sau ale primitivilor de azi nu numai că nu confirmă dar, din contră, *infirmă* susținerile lor. Toți primitivii au ideea unui Dumnezeu, independentă de orice animare a naturii. Ei disting foarte bine, ca și copiii de altfel, între elementele mitologice și religie. Iar în ceea ce-i privește pe copii, la care mereu se face apel, niciodată ei nu au născut prin analogii, idei religioase.<sup>140</sup>

4. Singurul dintre naturiști, care a încercat să dea o explicație valabilă acestui proces de personificare – cerut de fenomenul religios – este *Max Müller*, care atribuie chiar nașterea religiei unui proces de metamorfozare și de personalizare, prin limbaj, a fenomenelor naturii. De altfel, teoriile naturiste ale lui *Müller* fiind și cele mai importante, vom

<sup>139</sup> Citat după Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 122.

<sup>140</sup> Asupra acestei chestiuni a se vedea justele considerații ale Mgr. Le Roy în legătură cu primitivii în: „Religion des Primitifs”, p. 82-92.

<sup>138</sup> Mr. Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 82-92.



stării în special asupra lor. Căci și teza lui, deși ingenioasă, nu e scutită de grave și evidente erori. Și prima eroare o face Max Müller când vede în religia Vedelor forma cea mai veche a religiei. Ceea ce e fals, fiindcă religia Vedelor este o formă târzie și evoluată a religiei.

O altă eroare e aceea pe care o face Max Müller când concepe religia vedică ca strict materialistă sau naturalistă. Ceea ce nu e adevărat, fiindcă în religia vedică cele mai vechi divinități sunt de natură strict spirituală, fără caracterul naturalist pe care îl atribuie Müller.<sup>141</sup> [Cea mai veche divinitate vedică este Agni, focul. – n.n.]

5. În ce privește analogiile și înruderile filologice, e îndoielnic dacă rădăcinile etimologice date de Max Müller pentru denumirea zeităților și care ar duce la sursa lor naturistă sunt atât de vechi pe cât le crede dânsul și dacă nu cumva sunt de proveniență cu mult mai nouă. În afară de aceasta ele se potrivesc numai pentru religiile indoeuropene, dar nu și pentru celelalte religii neiraniene, din Africa sau America.

Dar chiar această derivație și înrudire etimologică, care ne-ar duce la o unică sursă lingvistică și deci și la o unică formă de concepere și denumire a Divinității: Dumnezeu egal „cer luminos” nu e tocmai sigură. Astfel Max Müller atașează sau deduce pe grecescul *theos*<sup>142</sup> = Dumnezeu, din sanscritul *dyu* sau *dyaus* – ca și pe Zeus de altminteri – în care caz el ar însemna într-adevăr „ceresc” sau „strălucitor”, cu toată dificultatea fonetică serioasă care se opune la

această ipoteză etimologică, dificultate recunoscută de Max Müller însuși.<sup>143</sup> [Ipoteza lui Max Müller are mari șanse de a fi corectă. Grecescul *θεός* nu poate fi pus în relație cu sanscritul *devah*, care face parte din paradigma majorității termenilor indoeuropeni privind Divinitatea, în schimb poate fi pus în relație cu *dyaus*. – n.n.] Această derivație ar merge, dacă nu s-ar ivi dificultăți de înțeles cu ceea ce grecii vechi credeau că înseamnă cuvântul *theos*. Astfel dacă Platon credea că el vine de la *theo*, care înseamnă: a merge, a alerga, în care caz: *theos* ar însemna „cel ce aleargă” și s-ar putea crede că el s-a dat soarelui, care alunecă pe bolta cerească, Herodot crede altfel. Herodot deduce cuvântul *theos* din *tithimi*, care înseamnă a pune, a așeza, și crede că este denumirea pe care i-au dat-o lui Dumnezeu vechii pelasgi, locuitori ai Greciei, ca fiind cel ce a pus la locul său fiecare lucru în Univers, fiind deci ordonatorul Universului.<sup>144</sup>

Pe de altă parte, filologii Windischmann, Schleicher și Curtius resping teza lui Müller. Ei deduc cuvântul *theos*, de la rădăcina *thes*, de unde vine verbul *thessasthai*, care înseamnă a se ruga, în care caz *theos* ar însemna „celui care cineva i se roagă”, ceea ce nu mai are aparența de... naturism. În sfârșit, alții îi recunosc o rădăcină arhaică, care ar însemna suflu, spirit, ceea ce, după teoriile animiste, ar duce la ideea de spirite ale strămoșilor.<sup>145</sup>

Iată deci că în privința deducerilor etimologice, puțin cam forțate, pe care le încearcă școala naturistă-etimologistă

<sup>141</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 112.

<sup>142</sup> Transcrierea cuvântului grec cu literele alfabetului latin căruia îi lipsește acest t aspirat grec, ne silește să-l dublăm pe t de un f, deși în fond avem de a face cu o singură consoană [noi am transcris θ prin th. – n.n.]

<sup>143</sup> H. Pinard de la Boullaye, S. I.: „L'étude comparée des religions”, vol. II, p. 157.

<sup>144</sup> H. Pinard de la Boullaye, S. I.: Op. cit., vol. II, p. 158.

<sup>145</sup> H. Pinard de la Boullaye, S. I.: Op. cit., vol. II, p. 158.



sunt de făcut foarte serioase rezerve, nu atât de materie teologică, cât mai ales de natură... *filologică*.

Pe de altă parte, potrivirile de sunet și chiar de înțeles nu implică numai decît o înrudire sau derivarea unui cuvânt din altul nici ca fonetică, nici ca înțeles. Căci dacă se poate stabili o echivalență de înțeles între termenii: *devah* – sanscrit, *daevo* (demon) – zend – persan, *dēvas* – lituanian, *deus* – latin, *deiwan* – vechi prusian, *tiwar* (zei) – vechi islandez, *devo* – vechi galic, *dia* – vechi irlandez, e greu de stabilit o derivare fie de înțeles, fie de etimologie, între englezescul „whole” și grecescul „olos”, între latinescul „locus” și sanscritul „locas” sau între englezescul „bad” și... persanul „bad”, deși au fiecare nu numai același înțeles, dar și același sunet. Fiindcă simplele asemănări și chiar echivalențe de sunet și înțeles nu duc numai decît și cu absolută certitudine la înrudiri organice și derivări etimologice. După cum, în alte împrejurări, mari deosebiri de sunet, datorate lungului uzaj, nu ne împiedică să facem apropieri și derivări acolo unde ele se impun prin precise legi filologice și anumite condiții de medii și cultură: astfel de la sanscritul *aham*, iranianul zendic *afem*, vechiul persan *adam*, vechiul rusesc *jazu*, grecescul *ego* [εἶδó], latinul *ego*, românescul *eu*, francezul *je*, goticul *ik*, germanul *ich* și englezul *I*, cu toată marea deosebire de pronunție, înțelesul e același, toate redând pronumele persoanei întâi și derivația sigură și precisă. Deci nici deosebirea, după cum nici asemănarea nu sunt singurele criterii, după care să se poată stabili legături precise de identitate, de conținut și derivație etimologică între două sau mai multe cuvinte. Cum ar fi în speță deducția lui *Max Müller*, care vrea să doteze pe *theos* – grec sau *deus* – roman cu

aceeași semnificație de „cer luminând”, pe care va fi avut-o în vechea sanscrită cuvântul *dya*.<sup>146</sup>

Și dacă *Voltaire*, cu spiritul lui sarcastic, nu are întru totul dreptate, când definește etimologia ca o știință „în care vocalele nu valorează nimic, iar consoanele foarte puțin” este totuși bine să fim preveniți și oarecum sceptici, când, în numele aceleiași etimologii, anumiți savanți, foarte grăbiți, cred că au terminat cu particularismul religiei vechiului Israel, fiindcă au descoperit că lui *El* din limba ebraică, care înseamnă Dumnezeu, îi corespunde un *Il* sau *Ilu* în limba babiloniană. Deci toate aceste înrudiri de înțeles și etimologie trebuie luate cu ceva mai multă circumspecție, când e vorba și de semnificațiile cuvintelor cu care se numesc zeii în diferitele religii.

6. Dar chiar admitând că aceste deducții etimologice și filologice ar fi bune și acceptabile, însăși acea complicată *metamorfoză*, pe care limbajul și cuvintele o exercită asupra denumirii fenomenelor naturale, *personalizându-le* și făcându-le capabile de un raport religios, pune într-o gravă dificultate teoria naturistă asupra originii religiei. Noi știm că obiecția principală pe care naturismul și *Max Müller* în special, o aducea animismului, era aceea că acesta punea originea religiei într-o *eroare psihologică*, religia provenind din stările noastre de vis și halucinații.

Naturismul nu face decît să schimbe natura erorii, prefăcând-o din una psihologică în una... *filologică*. Căci, cum foarte just observă *Durkheim*: „Ca și animismul, naturismul reduce religia la un sistem de imagini halucinatorii, făcând din religie o imensă metaforă fără valoare obiectivă”. Fiind-

<sup>146</sup> *Pinard de la Boullaye*: Op. cit., p. 160-163



că, deși punctul de plecare al fenomenului religios este pus de naturism în realitatea fenomenelor naturii, totuși, prin acțiunea prestigioasă a limbajului, această realitate se transformă în concepții extravagante. Cugetarea religioasă nu intră în contact cu realitatea decât pentru a o acoperi iarăși cu un vâl des, care disimulează această realitate, acoperind-o cu țesutul mitologiilor. Credinciosul trăiește deci într-un mediu populat de ființe și lucruri, care nu au decât o existență verbală, pe care însuși Max Müller o atribuie unei maladii a limbajului, devenită cu timpul o maladie a cugetării.<sup>147</sup>

7. Max Müller, conștient de această slăbiciune a sistemului său, distinge totuși religia de mitologie, privind-o, pe aceasta din urmă, ca pe o escrescență parazitară a celei dintâi. Dar, eliminând mitologia, fatală după sistemul său, dispare însăși religia. Căci, dacă eliminăm tot acest produs al mitologiei, dezvoltat în chip necesar, în baza aceluiași proces, din care, după Max Müller, s-a născut religia, la ce se mai reduce religia însăși? La ideea de Divinitate în sine, la adorarea vagă a naturii? Dar acesta e un concept filosofic și nu unul religios. Religia naturistă, despărțită de mitologie, încetează de a mai fi religie. Ce mai rămâne atunci din întreg sistemul?

8) Dar, în afară de acest viciu, caracteristic sistemului imaginat de Max Müller, întrebarea care se pune e următoarea: A putut contemplația naturii să ducă la nașterea sentimentului religios, fie și sub forma vagă a adorației fenomenelor naturii?

Natura nu s-a impus omului prin lucruri extraordinare, care să-l surprindă și să-l impresioneze în chip deosebit. Na-

tura, în genere, se prezintă sub forma unei regularități până la monotonie, și nu a unei neregularități capricioase și neliștitoare, care, din teamă, să-l fi silit pe om la adorare. Aceiași soare care răsare și apune, aceleași anotimpuri care trec și revin, aceleași stele care apar și dispar, aceleași ape care își duc neîncetat valul lor. Eclipsele, revărsările de ape, furtunile au fost evenimente într-adevăr surprinzătoare și care au impresionat, dar ele au fost rare și trecătoare. Ele n-au putut servi de bază acestui sentiment stabil și permanent, care este religia.

Normal și mai ales pentru primitiv, mersul naturii este uniform și uniformitatea n-a putut naște acele profunde emoții din care să se fi născut religia,<sup>148</sup> de care ne vorbește Max Müller și mai ales von Hartmann, care face din frică elementul generator al religiei.

9) E drept, însă, că Max Müller accentuează impresia care i-a făcut-o omului primitiv *imensitatea și infinitatea naturii*. Această senzație a unui spațiu infinit care-l înconjoară, a unui timp care curge în infinit l-a putut împinge pe om la ideea existenței unei ființe infinite și atotputernice de care el depinde.

Dar, chiar dacă admitem că omul primitiv ar fi avut această senzație, totuși nu se poate explica cum a ajuns el la ideea unei ființe spirituale, cu totul de altă natură decât materia, decât fenomenele naturale care l-au impresionat. Fiindcă extraordinar și supranatural nu e egal cu *spiritual*. Separația între *material* și *spiritual*, între *sacru* și *profan*, care stă la baza religiei, tot nu s-ar putea explica. De altfel, primitivul nici nu sesizează această imensitate și acest infinit, care sunt

<sup>147</sup> Emile Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, p. 114-115.

<sup>148</sup> Emile Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, p. 119.



concepții ale unei faze mai înaintate a omenirii. Și, chiar dacă le-ar fi sesizat, primitivul nu avea nevoie de a-și imagina ideea ajutorului unei Divinități, fiindcă el se credea singur în stare de a domina toate aceste evenimente, oricât de extraordinare ar fi fost ele. Sunt primitivi care se cred și azi în stare de a opri soarele, a opri ploile, a domina vânturile, printr-un simplu gest sau un procedeu magic. Aceasta ar fi putut naște, deci, *cel mult magia, nu însă religia*.

10. Dar ceea ce, mai ales, contrazice părerea că religia s-ar fi născut din impresiile puternice, pe care le-ar fi născut în sufletul omului *forțele considerabile* sau ideea de *imensitate și grandios* al naturii, este faptul că, la început, între lucrurile divinizate nu se găsesc nici soarele, nici munții, nici marea, ci niște *biete ființe mici și fără însemnătate* sau câteva plante, iepurele, cangurul, papagalul, șopârta, șarpele, broasca. Marile fenomene cosmice sunt mult mai târziu obiecte ale adorației. Cărui fapt își datorează aceste *minuscule viețuitoare sau plante* calitatea lor sacră, puterea divinizatorie ce li se atribuie? Și cât puteau aceste insignifiante făpturi să asigure omului un sprijin față de imensitatea neliniștitoare și apăsătoare a naturii, cum cerea von Hartmann și Réville, sau să dea, sub vreo formă oarecare, satisfacție aceluși sentiment de infinit și grandoare pe care natura o exercita asupra omului primitiv? Întrebări la care naturismul rămâne fără răspuns. Teza naturistă în explicarea originii religiei apare, deci, cu totul insuficientă, atât din punct de vedere al structurii ei logice și psihologice, cât și din confruntarea ei cu *realitatea faptelor*.

## CAPITOLUL VIII

### Totemismul

Din cele expuse în capitolele precedente rezultă, în chip evident, că nici *animismul* nici *naturismul* nu oferă o explicație suficientă și acceptabilă asupra *originii* religiei și a dezvoltării ei. Nici animismul și nici naturismul nu pot fi privite drept forme inițiale ale religiei, fiindcă ambele *presupun și operează deja cu ideea de Divinitate*, a cărei apariție și dezvoltare vor totuși să o explice. În afară de acest viciu inițial, pe care îl au ambele teorii, am văzut că una din ele – animismul – reduce religia la o simplă *iluzie psihologică*, iar cealaltă – naturismul – la o simplă *metaforă lingvistică*.

*Totemismul* este teoria care, plecând de la insuficiențele animismului și naturismului, crede că poate da adevărata dezlegare a originii religiei, prezentându-se, el însuși, drept cea mai simplă și deci și cea mai veche formă de religie a omenirii.

*Ce este totemismul?* În esență ar fi adorarea, de către prima formă de organizație colectivă a omenirii, *clanul*, a unei plante sau animal, socotit *simbol* al acestei colectivități și denumit *totem*. De aici și denumirea de totemism. Totemul leagă între ei, înrudindu-i prin participarea comună la același simbol, pe toți membrii clanului, prescriindu-le anumite îndatoriri sociale, alimentare, matrimoniale și de cult. Dintre aceste îndatoriri fac parte și cele religioase și, deci,



aici este a se căuta cea mai veche formă a religiei și însăși originea ei.

Religia ar fi de origine socială, grupul social, *clanul*, fiind acela care face să nască, în interesul său, ideea de interzis, de *prohibit*, care este prima formă sub care se exprimă ideea de *sacru*, idee care creează elementul de bază al religiei, cu deosebire de ceea ce este *permis* și, deci, obișnuit, comun, adică *profan*. În această naștere a ideii de *sacru*, în opoziție cu cea de *profan*, ca un proces social, răsărit fatal în organizația *clanică-totemică* a omenirii, pune teoria totemică toată ingeniozitatea și originalitatea sa. Vom vedea, însă, în ce măsură faptele se acordă cu teoria. Deocamdată să discutăm teoria și elementele sale componente. Ce este *totemul* și ce este *clanul* și ce se înțelege prin organizația totemică și cea clanică a societății?

Prin *totem* se înțelege animalul sau planta și, uneori, chiar un fenomen fizic al naturii, spre exemplu apa, al cărui nume îl poartă astăzi, încă, diferitele triburi din Australia și America de Nord și Centrală, și ai cărui purtători se cred toți înrudiți între ei și supuși unui mănunchi de reguli, de ordine socială și religioasă, obligatorii pentru toți.

Cuvântul „totem” vine de la cuvântul „totem”, „totam” sau „otam” cu care tribul indian din America de Nord Ojibeway își desemnează animalul-simbol al tribului, cuvânt care apoi s-a generalizat desemnând orice totem în genere și apoi sistemul însuși.<sup>149</sup> Primul cercetător care amintește despre totemism este J. Long, în 1771, care-l descoperă la triburile indiene din America de Nord, și cărora li-l atribuie

exclusiv până în 1841, când Grey, într-un jurnal de expediție în Australia, îi descoperă existența și la triburile centrale australiene.<sup>150</sup> Dar atât Long cât și Grey nu au privit totemismul decât ca un ceva exotic și arhaic, și ca pe o instituție cu caracter strict social. Primul care a relevat caracterul religios al totemismului este Ian Ferguson MacLennan în legătură cu cercetările sale asupra mariajului la primitivi, cu care ocazie a descoperit și fenomenele exogamiei totemice.<sup>151</sup> Începând de la această dată totemismul devine obiectul predilect al cercetărilor etnografice și este meritul lui I.G. Frazer de a fi reunit aceste date într-un studiu documentat asupra totemismului, studiu apărut chiar sub acest titlu în 1887 la Londra. Cercetările sale personale și, mai ales, interesante observații făcute de Spencer și Gillen asupra totemismului australian l-au făcut să publice vasta sa lucrare în patru volume, apărută la Londra în 1910, sub titlul „Totemismul și Exogamia” care expune păreriile lui Frazer, păreri mereu schimbate de altfel, asupra caracterului religios al totemismului. Căci Frazer n-a avut o părere uniformă asupra caracterului religios al totemismului. În prima sa lucrare, „Totemism” din 1887, Frazer considera totemismul ca „un fenomen jumătate religios, jumătate social”; în al doilea stadiu îl consideră „mai mult ca un fenomen magic”,<sup>152</sup> magia fiind forma care a precedat religia, fapt confirmat, după Frazer, de prezența magiei la popoarele sălbatice cele mai înapoiate, cum ar fi triburile indigene ale Australiei, la care magia este pretutindeni practică, iar religia, în sensul adorării unei ființe superioare atotputernice, aproape cu totul necu-

<sup>149</sup> A. Bros: „La Religion des peuples non civilisés”, p. 217, și Salomon Reinach: „Orpheus”, ed. 1926, p. 23.

<sup>150</sup> Em. Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, p. 125.

<sup>151</sup> P.W. Schmidt: „Origine et évolution de la religion”, p. 139.

<sup>152</sup> P.W. Schmidt. Op. cit., p. 141



noscută, cum accentuează Frazer mai ales în al său „Golden Buch” [*The Golden Bough* – n.n.]. Și, în sfârșit, un al treilea stadiu e cel experimentat în „Totemism și Exogamie”, în care Frazer neagă orice caracter religios al totemismului. „Totemismul, zice Frazer, nu este, sub nici una din formele sale, o religie. Totemurile nu primesc nici un cult. Ele nu sunt, în nici un sens, zei; nu li se aduc sub nici o formă rugăciuni și sacrificii. A vorbi de un cult al totemurilor, cum fac unii autori, este a nu înțelege nimic din realitatea faptelor.”<sup>153</sup>

Anterior lui Frazer însă, un discipol al lui MacLennan, cercetătorul W. Robertson Smith extinsese prezența totemismului și la popoarele *semite*, făcând din capitoul înrudirilor și a mariajului la Arabi, ca și din cel al sacrificiilor la arabi și evrei o dovadă în sensul existenței totemismului și la aceste popoare, sau cel puțin în trecutul lor. Faptele invocate de Robertson Smith în sprijinul acestei păreri sunt: numele de animale purtate încă de unele din triburile acestor popoare, rămășițe ale vechilor împărțiri totemice, sau încă figurând ca embleme ale acestor triburi, spre exemplu: peștii în tribul lui Efraim, „șarpele de aramă” ridicat de Moise în pustietatea Arabiei, „vițelul de aur” adorat de israeliții răzvrățiți, sau semnificația specială acordată porumbeilor, aduși jertfă de curățire, la evrei etc.<sup>154</sup> De asemenea, cultul acordat unor elemente sau fenomene ale naturii, cum ar fi de exemplu: cultul pietrelor la arabi, a cărui amintire a rămas în cultul „pietrei negre” – căzute din cer – „Kaaba” de la Mecca, cultul soarelui la evrei, a cărui prezență și urme se văd în incidentul biblic cu oprirea soarelui de către Iosua

Navi, apoi *interdicțiile alimentare*, cum ar fi spre exemplu: prohibirea mâncatului cărnii de porc, care pare să fi fost un vechi „totem” comun tuturor semiților, *interdicțiile matrimoniale* la arabi, „Leviratul” la Evrei, rămășițe ale vechii instituții exogamice totemiste și în sfârșit, prezența și semnificația sacrificiilor, atât la arabi cât și la evrei, care amintesc, foarte vizibil, ritualul totemistic al popoarelor care se găsesc astăzi în plină organizație totemistă. Victima sacrificată după un anumit ritual, cum ar fi mielul pascal la iudei, cămila la arabi, nu ar fi decât păstrarea vechiului ritual totemistic, după care animalul „totem”, când nu era oprit de la consumație întru totul – cum era cazul cu animalele „necurate”, adică „prohibite” – erau consumate sau numai în parte – cum era cazul cu anumite părți din animalul tăiat, oprite consumației – sau era consumat în chip sărbătoresc, însemnând împărțirea tribului sau clanului cu totemul său, „comuniunea” cu dânsul. La iudei, Smith citează ritualul consumării mielului pascal pe care el îl tâlcuiește în sensul teoriei sale. La triburile arabe citează cazul în care beduinii deșertului arabic, deși țin cămila de animal sfânt, totuși, în momente de nenorociri, sacrifică și cămila, pe care o devorează aproape crudă și după cel mai clasic tip al sacrificiului totemic, după cum afirmă Smith.<sup>155</sup> Aceeași semnificație totemică ar avea-o și „țapul ispășitor” al vechilor iudei.

Plecând de la această presupusă existență a totemismului și la alte popoare decât la indigenii Australiei sau indienii Americii de Nord și Centrale, s-a ajuns la părerea că în totemism nu avem de a face cu o formă religioasă sau socială cu caracter restrâns și redus numai la aceste triburi, ci cu un

<sup>153</sup> Frazer: „Les origines de la Famille et du Clan”, ed. Guimet, p. 34.

<sup>154</sup> P.W. Schmidt: „Origine et évolution de la Religion”, p. 143.

<sup>155</sup> P.W. Schmidt: Op. cit., p. 143.



sistem social și religios cu caracter general, prin care alte triburi și popoare au trecut deja și care a mai rămas în ființă astăzi cu vechea-i organizație numai la anumite triburi primitive, neevolute, din Africa centrală și mai ales, din Australia și America, reprezentând însă și la aceste triburi două forme distincte de evoluare: una rudimentară și primitivă, cea din Australia, alta evoluată și puternic dezvoltată, cea de la triburile din America nordică și centrală.

Avându-se apoi în vedere că religia, sub forma totemică, se găsește unită cu organizația *clanică*, socotită la rândul ei, drept cea mai veche formă de organizație a societății, s-a ajuns la părerea că în totemism avem de-a face cu forma cea mai veche și mai simplă a religiei și că în totemism trebuie căutată și pusă *originea religiei*.

Sociologii în special, au căutat să dea o bază științifică acestei păreri, întrucât ea convenea tezei lor predilectă că religia nu este altceva decât o manifestare naturală a colectivității, a societății, care își afirmă prin elementul de „sacru”, de prohibit, de „divin” dreptul de impunere și autoritate asupra insului.

Pentru aceasta însă trebuia dovedit că totemismul este sau a fost, cel puțin, o formă universală de religie, prin care să fi trecut întreaga omenire și care s-a mai păstrat la unele dintre triburile neevolute, pe care celelalte l-au depășit, trecând la alte forme de religii, forme superioare, derivate însă din același totemism primordial. De aici, o întreagă goană și imaginație mitologico-filologică spre a descoperi urme de totemism în toate religiile și la toate popoarele. Unui astfel de joc se dedă, în special, arheologul francez *Salomon Reinach*, care, atât în opera sa, de vaste proporții „*Cultes, Mythes et Religions*”, cât și în lucrarea sa mai restrânsă și mai

recentă, „*Orpheus*”, vrea să descopere „tabu-uri” și „tote-muri” în toate religiile și la toate popoarele. Astfel la vechii Evrei, începând cu „arca alianței” și „tablele legii”, care nu erau decât o serie de prohibiții codificate și trecând prin religiile Indiei, Siriei, Egiptului, Greciei, Italiei și Galiei „le găsește pe toate impregnate de totemism”. Respectul pentru animale din India sau Egipt, zeitățile animalice sau semianimalice ale Asiro-Babilonienilor, toată mitologia greacă cu Zeus prefăcut în lebădă, vultur sau taur și până la „ursul helvetic” sau „cocoșul galic” toate sunt tălmăcite de *Reinach* în sens totemistic.<sup>156</sup>

Dar cu tot arbitrarul și fantezia de care dă dovadă *Salomon Reinach* în expunerea și fundamentarea teoriei sale, asupra căreia el însuși îi avertizează pe lectori că a compus-o „puțin cam în maniera în care se construiesc castelele din cărți de joc”,<sup>157</sup> teza aceasta, care vrea să facă din totemism religia primordială a omenirii și din care s-au dezvoltat apoi toate celelalte religii, continuă să aibă înfocați susținători, recrutați mai ales din rândul sociologilor.

Între aceștia ținem să cităm în special pe *Emile Durkheim*, care în cartea sa „*Les formes élémentaires de la religion*” a căutat să dea o bază științifică acestei teze sociologice, în privința originii și formării religiei.

<sup>156</sup> *Salomon Reinach*: „*Orpheus*”, p. 23. Ca un exemplu de prezentă și supraviețuire a unor amintiri totemice, *Reinach* deduce numele orașului elvețian *Berna* din emblema totemică a „Ursului”, pe care au purtat-o, probabil, vechii locuitori ai acestor regiuni, care erau totemiști. Ca dovadă aduce derivația etimologică a cuvântului *Berna* din *Bär-urs* în germană și o statuie de bronz care ar dovedi că în aceste părți a fost adorată cândva zeita „*Artio*”, a cărei emblema era un urs.

<sup>157</sup> *P.W. Schmidt*: „*Origine élémentaires de la Religion*”, p. 144



Plecând de la constatarea că nici animismul, nici naturismul nu pot să explice apariția elementului de „sacru”, care e elementul *inițial* al religiei, rezultă, zice *Durkheim*, că în afară de om și în afară de natura fizică trebuie să existe o altă realitate, care să explice apariția religiei. Această realitate este societatea însăși, în forma sa cea mai primitivă, *clanul* care în chiar constituția lui conține acest element fundamental al religiei, elementul de sacru, pe care i-l furnizează concepția *totemică*, strâns legată de cea a clanului. Totemismul, care e deci în același timp o formă socială, dar și una religioasă, ar da adevărata explicație a formării și apariției religiei.

În susținerea tezei sale, *Durkheim* își îndreaptă cercetările către triburile din Australia și din acestea, în special, asupra a două dintre ele: *Arunta* și *Lorjita*, pe care le socoate a fi cele mai vechi și cu cele mai primitive și mai simple forme de organizație totemică. Care sunt formele caracteristice totemice ale acestor triburi? În primul rând, strânsa legătură cu organizația clanică, totemismul fiind acela care determină și prezidează organizația clanică a acestor triburi.

*Ce este însă un clan sau o organizație clanică?*

Prin clan se înțelege gruparea unui număr de indivizi, legați între ei printr-o denumire comună, pe care o dețin de la un animal-simbol, denumit *totem* și care denumire creează un fel de legătură de înrudire între toți membrii clanului. Acest totem este, de preferință, un animal sau numai o parte din animal, dar poate fi și o plantă sau, uneori, chiar un agent fizic: apa, luna, norii etc. Clanul însuși poartă denumirea totemului, ca și membrii lui, care se cred toți înrudiți între ei, fie pentru că poartă aceeași denumire, fie pentru că se consideră ca descendenți ai animalului sau plantei totem. Membrii clanului sunt supuși unor obligații speciale atât față

de totemul lor, cât și față de dâșii, obligații de natură socială, alimentară și religioasă, obligații care constituie o întreagă serie de prohibiții sau „tabu”-uri, pe care fiecare membru al clanului este obligat să le respecte sub sancțiuni extrem de severe. Fiecare clan își are totemul său, din care toți membrii cred că descind și cu care se cred înrudiți prin însăși ființa lor. Și de aceea și caută să i se asemene prin exterior, fie imitându-l prin îmbrăcăminte, purtând spre exemplu pene de vultur, dacă totemul e un vultur sau îmbrăcându-se cu piei de tigru, dacă totemul clanului este un tigru etc.; fie tatuându-se cu efigii sau simboluri care să reprezinte figura totemului. Această asemănare cu totemul comun este de așa manieră încât membrii clanului *Bororo*, care-și are ca totem papagalul roșu – araras, se considerau ei înșiși a fi într-adevăr astfel de papagali, cu toată deosebirea vizibilă dintre unul și altul. Pentru ei configurația lor omenească e considerată ca o simplă deosebire accidentală, ei fiind în esența lor, aceiași cu papagalul-totem, așa cum fluturele înaripat e același cu omida ascunsă încă în crisalidă.<sup>156</sup> Înrudiți *substanțial* cu totemul clanului lor, membrii clanului se cred descendenți direcți al totemului, al cărui nume îl poartă și de aceea înrudirea între ei nu se face prin faptul că aparțin acelorași părinți, ci faptului că aparțin totemului la care aparțin părinții lui. Și întrucât în organizația totemică, soții nu aparțin niciodată aceluiași totem, ci la totemuri și deci, și clanuri deosebite, fenomen denumit exogamie, filiația copiilor se face sau după totemul tatălui, filiația masculină, sau după totemul mamei, filiația uterină, aceasta după cum copilul își alege la inițiere sau i se dădea la naștere drept totem

<sup>156</sup> *Levy Brühl*: „La mentalité primitive”, p. 78



personal pe cel al tatălui sau pe cel al mamei. Nu este însă exclusă și posibilitatea ca filiația să fie socotită ca derivând direct din totemul-strămoș al clanului, în care caz se credea că fecundăția femeii a fost făcută în chip mistic de însăși acest strămoș-totem. Din cauza acestui fel de a stabili filiația totemică, clanurile nici nu au delimitări teritoriale precise, ci unitatea lor se face prin singura dependență și apartenență la totemul comun. Când clanul este prea numeros își are subîmpărțirile sale în care caz, părțile subdivizate ale clanului își iau drept totem părți din totemul comun. Dacă totemul comun era papagalul roșu, membrii clanurilor mai restrânse își luau drept totem unii coada, alții creasta, alții capul papagalului etc.

În afară de aceasta, fiecare membru al clanului își are alături de denumirea comună, care este aceea a *totemului colectiv*, totemul principal și obligator și un *totem particular* sau personal, denumit *snam*, care se dă tânărului în epoca inițierii, după un ritual anumit, fie de către unul din părinți sau de oficiantul cultic al clanului, care îndeplinește în cazul de față, un fel de rol asemănător celui al nașului de botez; sau și-l alege tânărul însuși în preziua inițierii, inițiere prin care tânărul e socotit apt să participe la viața publică, iar fata considerată aptă pentru măritiş. Alături de clanurile organizate pe bazele totemului colectiv și la care participă atât bărbații cât și femeile mai există și organizații totemice sexuale în care participă numai femeile sau numai bărbații dintr-un trib, deci din mai multe clanuri și care-și au totemurile lor aparte.

Forma aceasta de totemism sexual nu este însă atât de generală ca totemismul strict clanic.

Deasupra clanurilor se găsesc *fratriile*, o reuniune de două sau cinci clanuri, care-și au și ele totemurile lor proprii, față de care totemurile clanurilor participante stau într-o formă de subordonare și se raportează ca de la gen la specie. Fratriile se întemeiază pe o legătură anume făcută de clanurile componente, legătură de frăție, care constă în „schimbul de sânge” după un anumit ritual și de aceea aceasta s-a numit „frăția de sânge”, frăție care pare să nu fi aparținut numai totemismului, fiindcă o găsim răspândită la mai toate popoarele, fără ca să găsim totuși la ele urme ale unei organizații totemiste clanice.<sup>199</sup> Deasupra „fratriilor” veneau triburile, care nu puteau cuprinde decât două fratrii, după cum fratriile nu puteau cuprinde decât două sau cinci clanuri. Așa că un trib nu se putea compune decât din 4 sau 10 clanuri, după cum fratriile-i componente erau compuse din 2 sau 5 clanuri. Fiecare trib își avea și el totemurile sale, care stăteau într-o legătură de aderență cu totemii fratriilor și ai clanurilor componente.

Rezultă de aici că totemismul apare în primul rând ca o *instituție socială*, ca o formă specială, alături de cea a familiei, de a grupa un număr de indivizi în jurul unui simbol comun – „totemul” –, care unea între ei pe toți purtătorii lui, supunându-i, în același timp, la anumite reguli de conduită și viață, atât între ei, cât și față de totemul comun.

Dintre aceste obligații, cele caracteristice sunt: *interdicțiile alimentare, interdicțiile matrimoniale și obligațiile rituale* față de și în onoarea totemului. De fapt toate aceste inter-

<sup>199</sup> „Frăția de sânge” exista și la popoarele europene, ca și la noi Românii cu același ritual al luării și amestecării de sânge, fără să constatăm prin aceasta și urmele unor organizații clanice în trecutul nostru.



dicții sau obligații au în vedere și pornesc tocmai din apartenența consubstanțială a membrilor clanului la ființa totemului comun.

1. Astfel, în ceea ce privește „interdicțiile alimentare” constatăm: membrii clanului aparținând unui totem nu au voie să consume animalul sau planta totem. În acest sens totemul este „tabu”, interzis pentru membrii clanului.

În cazul când, însă, totemul este unul din elementele absolut necesare existenței, cum ar fi spre exemplu: apa, care există ca totem la unele clanuri, atunci membrii clanului, au voie să-l consume, îndeplinind, însă, întotdeauna un anumit *ceremonial de dezlegare* de la prohibiția stabilită.

În alte cazuri, însă, animalul sau planta-totem e consumat și atunci, sau anumite părți din ele sunt prohibite de la consumare, spre exemplu: ficatul, grăsimea etc., sau totemul e consumat în întregime, după un anumit ritual, de toți membrii clanului, ceea ce constituie un ospăț ritual, semnificând împărtășirea tuturor membrilor din ființa totemului lor. La această comuniune totemică ar vrea să reducă anumiți grăbiți sociologi și arheologi, cum e, în speță, *Salomon Reinach* până și taina comuniunii creștine, ca fiind o rămășiță a acestei „teofagii totemice” a clanurilor primitive.<sup>160</sup> Asupra acestor aberații vom reveni, când vom face critica tuturor practicilor totemiste. Deocamdată trebuie reținut faptul că totemurile unui clan pot fi consumate și de celelalte clanuri, fără a se bucura de vreo protejare din partea clanului care le are drept simbol.

2. *Interdicții matrimoniale.* Conform acestora, membrii unui clan nu au voie să se căsătorească cu femei aparținând

aceluiași totem, deci aceluiași clan, ci soții trebuie să aparțină unor clanuri și totemuri diferite. E ceea ce se numește *exogamie*. Deși strâns legată de formația clanică-totemică, exogamia nu pare a fi de origine strict totemică.<sup>161</sup> Asociată, de obicei, cu totemismul, exogamia pare să fie totuși anterioară acestuia.<sup>162</sup> De remarcat este că, la anumite triburi, exogamia este independentă de organizarea totemică,<sup>163</sup> iar la altele exogamia clanică alternează cu *endogamia* tribală, adică obligația de a se căsători numai între membrii aceluiași trib. Totuși practica exogamică este caracteristică și utilizată în așa măsură, încât etnografii văd în ea însăși rațiunea de a fi și de a se fi născut a totemismului.<sup>164</sup>

Și aceasta pentru a fixa și mai bine prohibițiile de căsătorie între rudeniile de sânge prea apropiate și pentru a stabili drepturile de descendență și filiație între părinți și copii. Căci această filiație nu se stabilește pe calea descendenței fizice, soțul-părinte fiind socotit adesea ca fără nici o atribuție în procesul concepției, totul depinzând de totem, el fiind cel ce dădea viață noului născut. De aceea filiația membrilor familiei se făcea, de obicei, pe linia mamei, *filiația uterină*, și nu pe cea a tatălui, *filiația masculină*. E perioada *matriarhatului*, care a precedat-o pe cea a patriarhatului la anumite triburi și a cărei semnificație nu a însemnat nici *promiscuitate sexuală*, nici domnia femeilor – „gino-crația”,<sup>165</sup> ci un sistem între alte sisteme, și anume cel maternal, în sta-

<sup>161</sup> Frazer: „Les origines de la Famille et du Clan”, pp. 75-128.

<sup>162</sup> A. Lemonyer, Tonneau et Troude: „Précis de Sociologie”, 1934, pp. 47-62.

<sup>163</sup> Frazer: „Les origines de la Famille et du Clan”, pp. 17-92.

<sup>164</sup> Frazer: „Les origines de la Famille et du Clan”, p. 103.

<sup>165</sup> A. Lemonyer et Tonneau: Op. cit., pp. 31-32.

<sup>160</sup> Salomon Reinach: „Orpheus”, p. 26.



bilirea filiației membrilor familiei. Dacă totuși în această perioadă se găsesc și excepții, adică filiația se făcea pe calea masculină, deci noul născut era socotit ca aparținând totemului patern, atunci tatăl trebuia să simuleze el însuși chinurile sarcinii și ale nașterii, realizându-se astfel un fel de substituție a filiației materne, prin cea paternă.<sup>166</sup>

3. *Obligații ceremoniale și religioase.* Mulți dintre etnologi, între alții Frazer și Andrew Lang, *tăgăduiesc caracterul religios al totemismului*, văzând în el o instituție socială pur laică. Faptele dovedesc că totemismul are o largă bază și semnificație religioasă. Rămâne de discutat însă faptul, dacă aceste elemente religioase, sunt de la *origine* religioase sau dacă nu cumva ele s-au adăugat ulterior, plasându-se peste semnificația strict socială a totemismului.

Deocamdată Durkheim constată, și faptele atestă, că totemul imprimă *caracter sacru unor obiecte*, care sunt folosite în anumite rituri și practici ale clanului, obiecte care se bucură de o deosebită venerație din partea membrilor clanului.

Astfel de obiecte sunt: *Churinga* [ciuringa] la unele triburi, și cele mai multe, *nurtunja* și *wanunga* la altele. „Churinga” sunt niște bucăți de lemn sau de piatră șlefuită, de obicei de formă ovală și lunguiață, care se bucură de un deosebit respect din partea membrilor, respect permanent și nu numai unul temporal cât durează o ceremonie, cum e cazul cu „nurtunja” și „wanunga”. Aceste pietre sau bucăți de lemn sunt de obicei prevăzute cu o gaură la unul din capete prin care se trece un șnur făcut din păr omenesc sau din păr de oposum, și cu ajutorul căruia, ele fiind învârtite, produc un fel de vâjâit, zgomot cu care ei însoțesc ceremo-

nia pe care o fac, și care probabil că avea anumite efecte extatice sau excitante pentru participanți.

Această utilizare nu e generală, ciurinele nefiind întotdeauna prevăzute cu astfel de găuri. Totuși, ele se bucură de același respect, fiind aduse de membrii clanului la ceremonie și ținute apoi într-un loc ascuns și păzit, el însuși înconjurat de respect, loc denumit „*ertnatunga*”. Un fel de adevărat sanctuar, a cărui pază era în seama șefului tribului, unde nu aveau voie să calce femeile și copiii, și unde dușmanul urmărit sau animalul refugiat era salvat. Deci un adevărat loc sacru. Aceste *ciurine* erau obiect al unei deosebite venerații din partea membrilor clanului. Femeile și copiii n-aveau voie să le atingă, nici să le poarte, ci numai să le vadă de departe, la ocazii solemne, când erau aduse și expuse în public; erau considerate că posedă calități speciale vindecătoare; vindecau prin atingere rănilor, în special cele produse de circumciziunile și mutilările obișnuite în ceremonialul inițierii; apărau în lupte, ajutau la vânat etc. Pierderea lor era un dezastru pentru clan. Când ele erau cucerite de un alt trib sau când clanul era silit a părăsi terenul unde erau depozitate ciurinele, întreg clanul era în doliu public timp de săptămâni. Membrii își ungeau corpurile cu argilă albă, semn de doliu mare, ca atunci când își îngropau părinții sau o rudă apropiată.

De unde provine această putere cu care erau înzestrate aceste ciurine, se întreabă *Durkheim*, care, în fond, nu sunt decât simple bucăți de lemn sau piatră? *Venerația lor era datorată totemului, care era zugrăvit sau gravat pe ele.* Deci, aceste *imagini totemice* sunt acelea cărora li se adresează cultul și care împrumutau acestor obiecte caracterul lor deosebit, *sacru*, conchide *Durkheim*.

<sup>166</sup> *Emile Durkheim*: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, p. 98.



Lucrul acesta apare și mai evident dacă luăm în considerare celelalte obiecte de cult întâlnite la tribul Arunta și cele învecinate cu el: *nurtunga* și *wanina*. Ce sunt acestea? Niște instrumente alcătuite dintr-o lance, sau un mănunchi de lănci, sau chiar o simplă prăjină, pusă vertical, peste care erau încrucigate alte lănci, ceea ce le dădea formă de cruce cu două sau mai multe brațe. În vârful acestui dispozitiv erau așezate pene din animalul totem, sau uneori și o „churina”. De brațele acestor lănci, astfel instalate, se atârnav diferite banderole sau șnururi făcute din păr de om sau oposum, părul ca și sângele, bucurându-se la triburile totemice de o deosebită semnificație sacră, mai ales în ceremoniile de inițiere. Aceste banderole erau însă dispuse în așa fel, încât să amintească, într-un fel oarecare, *figura totemului*. Astfel împodobite, aceste „wanina” sau „nurtunja” erau înfipite în pământ pe locul unde se aduna tribul și împrejurul lor se desfășura ceremonia religioasă. Ele aveau un fel de semnificație de steag al tribului, dar și de *simbol religios*. Or, toată semnificația și caracterul sacru al acestor „wanina” provenea din faptul că ele *reprezentau într-o formă oarecare*, foarte convențională uneori, *totemul clanului*. Rostul lor sacru nu dura însă decât cât dura ceremonia, după care li se luau podoabele și erau risipite. Deci, *importanța lor constă în simplul fapt că simbolizau figura totemului*. Ceea ce este caracteristic și demn de reținut este faptul că *simbolul figurat era mai adorat decât animalul sau planta-totem*. Căci în vreme ce animalele sau plantele vii, care aparțineau speciei totemului, erau adesea considerate ca *lucruri profane*, care se puteau mânca, atinge și distruge, emblemele lor totemice erau ferite de orice profanare, iar atingerea și vederea lor era oprită femeilor și copiilor și permisă numai bărbaiilor și

tinerilor după inițiere, când ei erau admiși la viața publică și ceremoniile religioase.

Dar ceea ce este caracteristic în această concepție totemică, este faptul că *aceste embleme totemice, aceste simboluri, aveau puterea sacră, din care se împărtășeau atât oamenii care aparțineau clanului, cât și animalele, care întrupau aceste embleme*. Între om și totemul său era un fel de legătură *substanțială* și toți se considerau ca înrudiți între ei, fie prin descendența comună din totemul-simbol, fie prin denumirea și apartenența la natura acestui totem. Și nu numai oamenii aparțin unui totem, ci înseși elementele fizice ale naturii, ca și restul celorlalte animale sau plante, sunt împărțite și considerate ca aparținând unui anumit grup totemic, și nu numai acelui grup. Astfel, clanului, care are drept totem „papagalul alb” fără creastă, îi sunt atribuite cangurul, vara, soarele, vântul, toamna; clanului, care are drept totem „corbul”, îi erau atribuite ploaia, norii, iarna etc.

Deci, întreg universul este împărțit între clanuri după totemii pe care le au acestea. Acestea sunt caracteristicile totemismului. După *Durkheim*, el se prezintă, din capul locului, ca o *formă precisă de organizare socială, organizare de clan* cuprinzând, însă, și *forme religioase* prin venerația dată totemului și prin cultul public grupat în jurul lui.

Și, acum, întrebarea care se pune pentru noi este următoarea: este *totemismul* o instituție *strict religioasă* sau este *numai una socială*, în care s-au încadrat și elemente religioase, provenite însă din alte surse? Sau este totemismul o *formă pur religioasă*, din care s-au născut formele sociale ale clanului, cu toate regulile, obligațiile și prohibițiile lui? Și, în sfârșit, dacă totemismul este și o religie, și lucrul nu-l putem nega, atunci este el *forma primitivă de religie* sau o de-



rivație dintr-o formă religioasă anterioară, deci o formă evoluată sau retrogradată a unei alte religii?

Iată atâtea întrebări care se pun în legătură cu totemismul și semnificația lui religioasă. La aceste întrebări, etnografii, arheologii, istoricii de religii și sociologii răspund în feluri foarte deosebite. Pentru *Tylor* și *Wilken*,<sup>167</sup> spre exemplu, totemismul e o *formă particulară a cultului strămoșilor*, deci o formă de manifestare a *animismului*. Totemurile nu sunt altceva decât animalele în care s-au reîncarnat *sufletele strămoșilor*, devenite astfel obiect de cult pentru grupul care se credea că descinde din acest strămoș, a cărui amintire a fost păstrată sub imaginea animalului, în care el s-a încarnat. Chiar explicațiile pe care australienii le dau credinței lor, stabilind între totemii lor și strămoși o legătură, fie că acești strămoși s-au prefăcut în animale, fie că au fost, la început, jumătate oameni, jumătate animale, duc la această concluzie.

*Wilken* relevă faptul că în Iava și Sumatra sunt adorați, în special, crocodilii, în care ei cred că sunt încarnate spiritele strămoșilor lor. La fel cred și indigenii din insulele Filipine și Melanezia, popoarele Bantuse din Africa etc. Deci, *totemismul presupune animismul*. *Durkheim* refuză această explicație din următoarele considerente: formele și originile totemismului trebuie căutate numai la triburile australiene și nu la alte triburi. Triburile, din care sunt citate cazurile lui *Wilken*, sunt deja trecute de *forma clanurilor către cea de familie*, deci reprezintă o formă socială mai evoluată, deci și o religie mai evoluată. În afară de aceasta, observă *Durk-*

*heim*, în Australia, unde se găsește totemismul în forma cea mai curată, nu există nici cultul morților, nici credința transmigrării sufletelor în animale, deci nu există nici posibilitatea ca din aceste credințe și practici să se fi ajuns la totemism.

Dacă în Australia se găsește credința în reîncarnarea strămoșilor eroi, această reîncarnare nu se face decât *tot în oameni*, și nu în animale. În ceea ce privește explicațiile mistice ale triburilor australiene și care ar duce la o origine a cultului strămoșilor, tot *Durkheim* observă că aceste explicații sunt de dată recentă și făcute de australieni tocmai *pentru a da sens* unor instituții străvechi, a căror origine și semnificație ei singuri au pierdut-o și nu și-o pot justifica altfel. De asemenea, trebuie remarcat faptul, zice *Durkheim*, că în totemism *nu animalul este adorat, ci simbolul colectiv al speciei*, deci nu avem de-a face cu un fenomen de *zoolatrie*, cum cred *Tylor* și *Wundt*. *Wundt* crede că această relație misterioasă între om și animal, în care animalele-totem, fiind adesea luate din specia viermilor și a târâtoarelor, s-ar datora următorului proces: momentul morții și descompunerea cadavrului i-au sugerat omului ideea că viermii, în care se preface cadavrul putrezit, sunt *continuatorii acestei vieți* și că în acești viermi se reîncarnează însuși spiritul celui mort, care-i supraviețuiește astfel. Cu timpul și prin analogie, locul viermilor l-au luat reptilele – șerpii, șopârlele, crocodilii – și aceste animale au fost cel mai mult și de dată mai veche adorate ca totemi. Apoi, de la aceste animale, ideea de totem s-a extins asupra animalelor în genere.<sup>168</sup>

Teoria aceasta a lui *Wundt*, deși ingenioasă, nu-i sprijinită de fapte, căci acestea nu indică, în Australia cel puțin,

<sup>167</sup> *Tylor*, „Civilisation primitive” și *Wilken*: „Animismul la popoarele din arhipelagul indian”.

<sup>168</sup> *Wilhem Wundt*, „Mytus und Religion”, II, pp. 234, 269.



o preponderență a totemului-reptilă și nici nu există dovezi ale vechimii de care s-ar bucura, aici, totemii-reptile.

În ceea ce privește credința lui Tylor că animalele sunt adorate fiindcă în ele se crede a fi întrupate sufletele strămoșilor și că totemismul ar fi un stadiu intermediar între cultul „manilor” și zoolatrie,<sup>169</sup> Durkheim remarcă faptul că, în totemism, animalul nu este adorat, ci omul se consideră aproape egal cu animalul, în orice caz ca înrudit cu el, și, dacă totemul ar fi strămoșul încarnat, membrii clanului nu ar lăsa ca animalul-totem să fie consumat sau vânat, adesea nestingheriți, de către membrii celorlalte clanuri. În totemism e adorat *simbolul totemic*, accentuează Durkheim, și nu animalul însuși. Deci nu se poate vorbi de zoolatrie. Jevons reduce totemismul la *naturism*. Omul, impresionat de fenomenele naturii, și-a căutat în natură *aliați* contra acestor fenomene. Singura formă de alianță cunoscută în această fază a omenirii era cea a înrudirii de sânge cu natura. Și, cum omul trăia sub formă de clan, care constituia singura formă de viață socială, și-a stabilit o înrudire cu anumite grupuri de animale, deci cu un clan de animale, cu o specie întreagă de animale, reprezentată prin această *emblemă-totem*, care unea un grup de oameni cu un grup de animale și fenomene naturale, devenind astfel înrudite, aliate și, deci, nestricătoare.

Teza lui Jevons nu rezistă criticii, fiindcă obiecția vine imediat: dacă ar fi așa, atunci alianța ar fi trebuit să se fi făcut cu *elementele puternice ale naturii*. Dar ce protecție putea să ofere *alianța cu o plantă, cu un vierme, cu un papagal sau cu un iepure?* Și, iarăși, dacă e vorba de alianță pro-

tectoare, ar fi trebuit ca acel clan să-și caute *cât mai mulți protectori-totemi*, și nu să se mulțumească cu unul singur, cu totemul său protector. Alții au prezentat totemismul ca o formă a *fetișismului*, cum face între alții și Frazer.<sup>170</sup> Frazer pleacă de la existența totemismului individual față de cel colectiv și *consideră pe acesta din urmă drept forma generalizată a celui dintâi*. Originea și formarea totemismului individual însă amintește aceleași procedee și, deci, aceleași surse ca și cele ale fetișismului. La formarea ideii de totem individual, omul ar fi ajuns în chipul următor: credința că sufletul se poate separa de corp e presupusă și admisă la toate popoarele primitive, deci ea a existat și la australieni. În momente de pericol, omul și-a pus la adăpost sufletul într-un animal sau plantă, de unde el continua totuși să animeze și să dirijeze corpul individului respectiv. Din acest proces s-a născut apoi o legătură între om și plantă sau animalul, pe care omul îl alesese drept rezidență a sufletului. De aici, s-a născut ideea de totem individual, care, prin ereditate, s-a transformat în totem colectiv. Totemul colectiv este, deci, „un fel de fetiș”, în care rezidă spiritul sau spiritele strămoșilor clanului.

La această teorie complicată a lui Frazer, care presupune atât animismul, cât și fetișismul, Durkheim răspunde: mai întâi trebuie stabilit dacă totemismul individual l-a precedat pe cel colectiv, ca din generalizarea lui să se fi născut totemul clanului. În al doilea rând, și acesta e categoric, e faptul că *fetișismul este o formă de religie cu mult mai avansată decât totemismul*. Fetișismul aparține unor triburi cu civilizație mult mai înaintată, decât a celor cu formă clanică

<sup>169</sup> Tylor: „Civilisation primitive”, pp. 305-308.

<sup>170</sup> Frazer. Op. cit., pp. 246-250.



din Australia. Și, în sfârșit, fetișismul este cu totul necunoscut în Australia. Cei ce au asemănat *ciuringele* cu „fetișii” erau în eroare, deoarece „ciuringa” presupune deja totemismul, caracterul lor sacru provenind din *emblema totemului* zugrăvit pe ele și nu dintr-o putere ascunsă, care ar rezida în însăși „churinga”. Deci, nu poate fi vorba de o origine fetișistă a totemismului.

Durkheim însuși propune o altă explicație a totemismului ca fenomen religios. Respingând teoria că totemismul clanic ar fi o *generalizare* a celui *individual*, el afirmă că, întâi, a existat totemismul clanic, din care a derivat apoi cel individual.

În sprijinul afirmației sale, Durkheim invocă faptul că, dacă totemismul individual ar fi fost cel inițial, el ar trebui să se găsească într-o dezvoltare mai mare tocmai la triburile din Australia, care reprezintă formele primitive ale totemismului. Totuși, în Australia *predomină* totemismul colectiv. Foarte multe triburi nu cunosc decât această formă și nu există nici un trib la care să existe numai totemism individual.<sup>171</sup>

Din contră, la triburile indiene din America, care reprezintă o formă mai evoluată a totemismului, cel colectiv apare în plină decadență, pe când totemismul individual este foarte accentuat, devenit aproape singura formă de manifestare a totemismului. Deci, totemismul individual este o formă dezvoltată, a unei stări mai evolute de civilizație, cum e cazul la triburile din America. Deci, acesta s-a dezvoltat din cel dintâi, care reprezintă forma cea mai primitivă și, deci, anterioară, așa cum o găsim la triburile din Australia.

Cum s-a ajuns însă la acest totemism colectiv și ce înseamnă el, într-adevăr, ca instituție religioasă?, se întreabă

Durkheim. În răspunsul său, el pleacă de la constatarea că, în totemism, *imaginea totemului inspiră mai mult respect decât planta sau animalul în care e încarnat totemul însuși*.

Or, această imagine este simbolul unei puteri ascunse, a unui principiu, care este adorat în totemism, principiu, care se manifestă numai în aceste plante sau animale. *Acestui principiu i se adresează cultul totemic*.

Totemismul apare ca religia, nu a cutărui animal sau a cutărui simbol, ci a unei forțe impersonale, care este întrupată într-un anumit animal sau simbol, fără însă a se confunda cu ele. „În sens larg, zice Durkheim, s-ar putea vorbi în totemism de adorarea unui Dumnezeu impersonal, fără istorie, fără nume, imanent lumii și difuzat în multitudinea lucrurilor”.<sup>172</sup>

Australianul nu-și reprezintă această *forță impersonală* ca pe ceva abstract, ține să precizeze Durkheim, ci el o concepe sub forma *sensibilizată* a unui animal sau plantă. *Totemismul nu ar fi, deci, decât forma materială sub care este reprezentată imaginației această substanță imaterială, care, ea, este adevăratul substrat al cultului religios*.<sup>173</sup>

Înaltă, prea înaltă idee și prea complicată, care se atribuie acestor popoare primitive! Durkheim însuși e conștient de această dificultate și se întreabă dacă acest concept nu depășește cu mult posibilitatea de concepție a omului primitiv.<sup>174</sup> El crede că poate ocoli această dificultate, zicând că australianul nu are o idee conștientă și clară despre acest principiu universal, ci ceva în stare difuză și inconștientă.

<sup>172</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 209.

<sup>173</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 270.

<sup>174</sup> E. Durkheim: Op. cit., p. 272.

<sup>171</sup> Emile Durkheim: Op. cit., p. 255.



Dar aceasta nu poate fi o explicație, mai ales când e vorba de ceva precis, cum e religia. *Durkheim* caută să-și illustreze și susțină concepția prin fapte și exemple aduse din credințele australienilor, și, de data asta, nu numai ale lor, ci folosind, mai ales, triburile din America, unde se găsesc credințele totemiste. El utilizează credința pe care o au cele mai multe din aceste triburi într-o forță misterioasă, impersonală, care stă deasupra tuturor, oameni, animale, totemuri. Astfel, la triburile americane, care aparțin mării familiei *sioux*: *omaha*, *ponca*, *knasas*, *dakota*, *iowa* etc., există credința că deasupra tuturor zeilor particulari stă o putere anumită din care derivă toate celelalte și pe care ei o numesc „*Wacan*”. Acest „*wacan*” nu este o ființă personală. Nimeni nu și-o poate reprezenta, nimeni n-a văzut-o vreodată. Nici un termen nu poate explica semnificația acestui *Wacan*. La tribul *dakota*, „ea cuprinde toată puterea, tot universul, toate divinitățile”. Pământul, cele patru vânturi, soarele, luna, stelele sunt manifestări ale acestei vieți misterioase. „*Wacan*” este în vântul care suflă și care își are sediul său în cele patru puncte cardinale și mișcă tot; în vocea care se aude tunând; „*Wacan*” este când soarele, când luna, când stelele. „Tot este *Wacan*, ca un fel de Dumnezeu proteimorf, care își schimbă mereu atributele și funcțiile”.

La *irochezi* se găsește cuvântul „*Orenda*”, care are aceeași semnificație cu „*Wacan*”. „Este o putere misterioasă – zice *Howit* – pe care sălbaticul o înțelege ca ceva inherent tuturor corpurilor, stâncilor, apelor, plantelor, animalelor și oamenilor, vânturilor, norilor, fulgerelor etc.” Un magician are „*orenda*”; dacă un animal scapă de vânat o datorează acestei „*orenda*”; dacă cineva are noroc la vânat, are „*orenda*”.

Aceeași concepție se găsește și la celelalte triburi, la care, sub denumirea de „*pocunt*” la *algonquini*, de „*manitou*” sau „*nauala*” la *kwakintl*, de „*sgana*” la *haida*, se înțelege aceeași forță misterioasă universală. Aceeași credință se găsește și la alte popoare, în afară de Africa și Australia, care, deși nu mai au organizare de bază totemică, totuși păstrează urme vizibile totemismului din trecut. La *melanezieni* se găsește cuvântul „*mana*” care exprimă aceeași idee ca și „*wacan*” la *sioux* sau „*orenda*” la *irokezi*. Iată cum o definește *Condrigton*: „*Melanezienii* cred în existența unei forțe absolute, distincte de orice forță materială, care lucrează în toate chipurile, fie pentru bine fie pentru rău, și că omul are cel mai mare avantaj de a o capta și domina. Aceasta e *mana*. E un fel de forță imaterială și supranaturală. Dar ea se manifestă printr-o forță fizică oarecare... Toată religia melanezienilor constă în a-ți procura *mana*, fie în profitul tău, fie al altuia”.<sup>175</sup>

Dar, deși credința în această forță impersonală nu există la triburile totemice din Australia, *Durkheim* crede că o poate pune în legătură cu totemismul acestora, care nu ar fi decât credința în aceeași forță universală, concretizată însă în ideea de *clan*. Căci, în timp ce la indienii din America sau la melanezieni, „*Wacan*” „*mana*” sau „*orenda*” e considerată ca difuzată în tot universul, *principiul totemic*, care are și el această trăsătură imaterială și generală, este localizat în cercul limitat al tribului sau clanului. E aceeași „*mana*”, însă, ceva mai specializată, mai localizată, conchide *Durkheim*.<sup>176</sup>

Totemul este, deci, mijlocul prin care *Wacan* este pus în legătură cu individul, este *individualizarea* acestei puteri

<sup>175</sup> *Durkheim*: Op. cit., pp. 277-278.

<sup>176</sup> *Em. Durkheim*: Op. cit., p. 278.



universale. La clanul *omaha*, totemii nu sunt altceva decât forme particulare ale lui *Wacan*. La tribul *dakota*, „*Wacan*” e arătat manifestându-se când printr-un urs, un bizon, un castor, deci prin forme totemice, deși această personificare contrazice caracterul cu totul impersonal, care revine aces-tei forțe oculte de *Wacan*, mana sau *orenda*, deși caracterul universal al „*manei*” este în directă opoziție cu caracterul exclusivist și închis al clanului, după cum recunoaște însuși *Durkheim*.<sup>177</sup> Din această credință într-o forță superioară care exista, într-adevăr, și la australieni, cum este aceea referitoare la o „forță bună”, care cârmuiește lumea și pe oameni, acel *Bungil*, sau *Pungil*, sau *Daramulun*, sau *Baiamé*, sau *Mura-mura*, sau *Altjira*, și care, așa cum este concepută, exprimă ideea de Dumnezeu, bun și drept, după cum există și o forță rea, de origine magică, acea *Arunculta*, putere supranaturală, însă dăunătoare, credință care nu are însă nici o legătură cu organizația clanică totemică a acestor triburi, *Durkheim* crede că poate vorbi, în sensul teoriei sale, și despre credința într-o forță imaterială și impersonală, sensibilizată și specializată în *totemuri*.

Concluzia tezei lui *Durkheim* este că religia nu are la bază personificări animiste, naturiste sau „maniste”, sau mitologice, ci, la început, a fost credința în aceste forțe nedefinite, anonime, care existau în univers și din a căror personalizare și individualizare, pe calea totemului clanic, s-a născut noțiunea de sacru și apoi cea de religie. Deci, un fel de *preanimism* sau de *universal dinamism*, din care s-a născut atât magia cât și religia. *Durkheim* face însă o totală și categorică distincție între magie și religie,<sup>178</sup> deși, după el,

ambele s-au născut din același dinamism universal, propriu concepției omului primitiv.

Totul este „*Wacan*”, sau totul este „*orenda*”, înseamnă credință în această forță misterioasă universală a omului primitiv. Această forță universală este aceea care se manifestă și în totemism. Totemurile nu sunt decât simboluri ale acestor forțe. La început totemurile nici n-au fost decât simboluri ale unui clan, un semn de distincție între diferitele grupuri componente ale tribului; un semn de deosebire, marca distinctivă pe care o purta tot ceea ce aparținea clanului: om, animale, plante, fenomene cerești etc.

Pe de altă parte, clanul reprezintă, față de indivizii care-l compuneau, însăși ideea de forță, de autoritate, de ceva *deasupra lor*, mai mare decât fiecare din ei. Clanul a fost ridicat, deci, el însuși, la aceeași putere misterioasă, care era în univers; a fost socotit el însăși ca ceva sacru. Și întrucât clanul își avea simbolul lui, marca lui, care era un animal sau o plantă, acest simbol al clanului a devenit el însuși obiectul care suscita și în care se concentra această idee de forță, de putere, de sacru.

Printr-un proces firesc (?!), ideea de sacru a trecut apoi și la animalul care era figurat în emblema clanului și care animal-blemă a trecut, apoi, înaintea omului, care compunea clanul, fiind socotit ca un *frate mai mare* al lui, în compoziția unitară a clanului.

Astfel s-a născut ideea religioasă, ca și ideea de *Divinitate*: prin ipostazierea clanului, prin ridicarea lui la ideea de forță supranaturală, idee care s-a sensibilizat, apoi, în animalul simbol, care la început era o simplă demarcație profană a clanului. Deci, originea religiei trebuie pusă în influența societății asupra omului; ea este un factor de origine,

<sup>177</sup> Em. Durkheim: Op. cit., p. 279.

<sup>178</sup> Em. Durkheim: Op. cit., p. 52 și urm.



ordine și natură socială. În clanul-totem este adorată *colectivitatea* de către individ. E teza scumpă și predilectă a școlilor sociologice, cărora *Durkheim* a crezut că le dă, de fapt, și o bază istorică. În sprijinul acestei teorii *Durkheim* aduce faptul că manifestările cu caracter religios ale triburilor australiene au loc *numai când sunt în grup*, deci numai în chip colectiv. Triburile își au adunările ceremoniale anuale sau cu caracter extraordinar. Atunci se fac „inițierile”, atunci se scot „churingele”, atunci se fac ospețele comune, sacrificându-se animalul totem, atunci se fac serbările, într-un fel de excitare și exaltare a colectivității, care antrenează pe toți membrii clanului.

În afară de aceste adunări, care țin cu zilele sau cu săptămânile, uneori chiar cu lunile, clanul trăiește risipit, ducându-și viața sa de familie obișnuită și comună. Nimic nu mai amintește de elementul religios, care a dispărut odată cu risipirea adunării clanului. Păzirea prescripțiilor alimentare sau matrimoniale se face din pură obișnuință și par a fi acte și obligații pur profane. Actele lor nu au caracter religios decât în colectivitatea clanului, care, ori de câte ori se adună, ia forme religioase în toate manifestările sale.

Din aceste fapte, culese, subliniate și grupate în sensul teoriei sale, crede *Durkheim* că poate găsi o dovadă în plus asupra caracterului și originii sociale a religiei, după cum, din considerarea înțelesului și semnificației totemului, crede că poate să descrie aceeași origine socială noțiunii de sacru, născut din ipostazierea clanului. Elementul de *divin* nici nu apare aici. El însuși se va naște din noțiunea de *sacru*, care la origine nu înseamnă altceva decât ceva oprit de la uzul comun sau uzul individual, în interesul clanului.

E realizarea tezei, scumpe sociologiei durkheimiste, de a explica religia fără a mai apela la noțiunea de *divin*, deci la noțiunea de *supranatural*.

Întrucât însă *Durkheim* a și izbutit acest lucru și întrucât datele utilizate de el sunt și cele reprezentate de realitatea lucrurilor, rămâne a se vedea când vom face examinarea critică, atât a tezei lui cât și a tezei totemiste în genere. Deocamdată reținem remarcile etnologului *P.W. Schmidt*, care spune că, sub raportul subiectivismului în interpretarea faptelor și, mai ales, de *ignorarea* acelor dintre ele, care sunt contrare tezei sale, lucrarea lui *Durkheim*, „*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”, este aproape fără pereche în specialitatea sa.<sup>179</sup>

Înainte de a trece la critica generală a totemismului să analizăm însă și bizara teorie *totemistă-sexualistă*, cu care *Sigmund Freud*, autorul „metodei psihanaliste” în explicarea tuturor enigmelor sufletești, crede că poate explica și originea religiei.

Această încercare o face *Freud* în special în cartea sa „*Totem und Tabu*”, fragmentar publicată încă din 1912. Potrivit metodei sale de a reduce cele mai nobile din actele noastre sufletești la mobile sexuale sau de a vedea în altele refulări sublimizate, *Freud* nu vede în religie decât „o sublimizare a instinctului sexual”, prohibit în interesul colectivității.

Instinctul sexual e atât de puternic, încât, după *Freud*, el, împreună cu cel al nutriției, predomină aproape toată viața noastră individuală și colectivă. El se manifestă prin setea de posesiune a femeii din partea bărbatului, instinct activ în chiar sugaciul, care își urăște din instinct părintele în care

<sup>179</sup> *P.W. Schmidt*: „*Origine et évolution de la religion*”, p. 156.



vede un rival în posesiunea femeii, care e propria sa mamă. Această tendință organic incestuoasă e permanentă, deși „refulată” la bărbat în genere; e ceea ce numește *Freud* „complexul lui Oedipus”, nefericitul rege elen, care, condus de destin, și-a omorât părintele spre a trăi cu propria sa mamă. Omul primitiv a fost silit de împrejurări să iasă din izolare și să trăiască în grupuri, în societate. Și primul instinct care a trebuit să fie stăvilit, pentru ca traiul în comun să fie posibil, a fost instinctul sexual, antisocial prin sine însuși. Astfel s-a născut prima prohibiție, primul *tabu*, interdicția bărbatului de a trăi cu femeile din propriul său grup sau clan. Această interdicție are un istoric foarte dramatic, pe care *Freud* caută să-l și reconstituie.

Plecând de la teoria lui *Atkinson* că prima formă de conviețuire a omului a fost aceea a „hoardei”, adică a unui grup restrâns, compus dintr-un bărbat, trăind cu mai multe femei, și copiii respectivi, s-a ajuns la un moment când copiii, conduși de instinctul sexual și complexul lui Oedipus, au vrut să trăiască și ei cu femeile grupului, deci cu propriile lor mame, „Părintele”, amenințat în posesiunea sa exclusivă, le-a interzis și apoi a exclus din grup pe fiii competitori la posesiune. Copiii izgoniți s-au reîntors și și-au ucis părintele, pe care, după bunul obicei canibalic, firesc în acele timpuri (!?), l-au și mâncat. Părintele ucis a fost, însă, pentru fiii ucigași un model de putere și respect și atunci ei au crezut că, mâncându-l li s-a împărtășit și lor puterea lui. Iată, apărând astfel, prima formă a ospățului comun totemic sau a comuniunii totemice. Procesul acesta s-a amplificat și s-a dezvoltat datorită sentimentului *ambivalent*, de care au fost dominați fiii ucigași. *Ura* contra părintelui mort, care a dat naștere la respectul față de puterea exercitată de dânsul și, în același

timp, la căință (!?) față de actul comis. Și atunci, transpunând asupra animalului-totem amintirea părintelui mort, ei au convenit să respecte în animalul-totem pe părintele-strămoș și, în același timp, și-au interzis orice relații cu femeile care aparținuseră sau se născuseră din părintele ucis. Astfel s-au născut și s-au perpetuat prohibițiile alimentare totemice și, tot astfel, s-au născut și s-au perpetuat interdicțiile raporturilor sexuale, instituindu-se astfel *exogamia*. Tot astfel s-a instituit și sacrificarea în comun a totemului, care constituie ritualul specific religios al totemismului.

Dar expunându-și teoria sa, *Freud* nu se oprește numai la elucubațiile sale istorice și „psihanalitice”, ci le adaugă și altele și mai extravagante, atunci când caută să explice în aceeași manieră „tainele” și credințele creștine, în care el, ca și *Salomon Reinach*, nu vede decât repetări și repercutări ale vechilor tabuuri și practici totemisto-sexualiste. Astfel „păcatul originar” din doctrina creștină nu e altceva decât amintirea vechii crime comise de fiii care și-au ucis părintele, iar jertfa de pe cruce nu este altceva decât expierea sângeroasă a fiilor care și-au omorât cândva Părintele. De aceea s-a și sacrificat Fiul Omului. De asemenea, împărtășirea creștină nu e altceva decât repetarea acelei comuniuni totemice, prin care puterea totemului sacrificat se transmite și se împărtășie în toți participanții la ospăț și care trăiesc într-o permanentă obsesie a crimei comise.<sup>180</sup> Aceasta e cea mai nouă, dar și cea mai „originală” dintre teoriile științifice referitoare la ființa religiei și originea ei. Credem că s-a ajuns cu aceasta, de altfel, la limita tuturor acestor explicații, care, eliminând din ființa religiei ca și din procesul

<sup>180</sup> *Sigmund Freud: „Totem et Tabou”, ed. Payot, 1924, pp. 211-212.*



apariției ei ideea de supranatural, înțeleg să facă apel și să se preteze la toate elucubrațiile, și adesea insanitățile, pentru a explica apariția pe lume și în om a ideii de Dumnezeu și a celei de religie. Asupra acestor teorii vom reveni în critica pe care o facem tezei totemiste în genere și celei durkheimiste și freudiste, în special.

### Critica totemismului

Totemismul ar fi, deci, mai ales după teoria lui *Durkheim*, cea mai primitivă formă de religie a omenirii și ar oferi și cheia formării pe cale naturală a religiei, deci originea ei. Religia apare ca un proces natural al societății, în forma ei cea mai primitivă: *clanul*. Totemul, simbol al clanului, la început simplă expresie profană a comunității dintre membrii clanului, capătă semnificație sacră, devenind obiect de adorație religioasă. Ideea de divinitate nu mai apare ca o necesitate în formarea ideii religioase, căci această idee apare ulterior prin subordonarea totemului clanic la cel al tribului. Stabilindu-se astfel o ierarhizare între aceștia, totemul tribului a devenit, cu timpul, o divinitate unică cu caracter spiritual și universal.

Pentru ca această teorie să fie adevărată ar trebui ca totemismul să fie: a) o formă socială primară și cu caracter universal; b) să pară întotdeauna ca o instituție religioasă, acolo unde se află; c) și să fi fost, cel puțin într-un anumit stadiu al evoluției societății, cel al clanului, *singura* formă religioasă a societății. Faptele însă ne dovedesc că totemismul nu îndeplinește *nici una* din aceste condiții.

1. Mai întâi Totemismul nu apare ca o instituție cu caracter universal, nici în vechime, până unde se pot întinde

datele și cercetările istoriei, și nici în prezent la popoarele primitive, care ar trebui să treacă sau să păstreze măcar urme ale totemismului prin care ar fi trecut. Dacă luăm ca bază harta de răspândire a totemismului, stabilită de *Frazer* în „Totemism și exogamie”, rezultă că totemismul se găsește predominant la indienii din America de Nord și băștinașii din Australia; răspândit, în chip inegal, la unele triburi din Africa, mai ales în centru, est și vest; semnalat abia, în Indiile Asiatice și fără nici o urmă în restul Asiei, în Europa, în America de Sud și în restul Africii. „Deci el nu poate constitui, nici în sensul voit de *Durkheim* și nici în cel admis de *Wundt*, un stadiu necesar în evoluția sufletească a universului”, cum constată aceasta *Pinard de la Boullaye*.<sup>181</sup>

În ce privește vechimea, dacă ne referim la preistorie, e foarte problematic dacă putem vorbi de prezența totemismului în această perioadă a omenirii. Din cele ce am relatat noi atunci când am vorbit de teza unui ateism primitiv, presupus de teza animistă, rezulta că, dacă în adâncurile acestei perioade se pot descifra urme de magie sau ale unui cult al procreației, cu greu se poate vorbi de totemism.<sup>182</sup>

În ce privește primitivii de astăzi, și anume pe cei mai vechi *etnologicește* dintre ei, cercetările asidue și amănunțite ale etnologului *P.W. Schmidt* au dovedit că cei mai mulți dintre ei sunt cu totul străini de totemism, ca și de formele sociale strâns înrudite cu el sau presupuse ca atare de anumiți teoreticieni ai totemismului universal primitiv, cum ar fi organizația clanică, matriarhatul etc. Astfel, după constatările lui *Schmidt*, sunt cu totul străini de totemism: pigmeii

<sup>181</sup> *Pinard de la Boullaye*: „L'étude comparée des religions”, Vol. I, p. 404.

<sup>182</sup> A se vedea capitolul nostru anterior: „Religia omului preistoric”, p. 88 și următoarele, în special p. 95.



și pigmoizii asiatici și africani, australienii de sud-est, triburile ainos, eschimoșii primitivi, koryacii și samoezii extremului nordic european, asiatic sau american; apoi californienii din centru și nord, algonquinii primitivi din America de Nord, ca și fuegienii din extremul sudic al Țării de Foc.<sup>183</sup> Etnologul Graebner, o autoritate în materie, confirmă ceea ce stabilește Frazer<sup>184</sup> și Van Gennep<sup>185</sup> că cele trei mari grupe de popoare purtătoare ale civilizației lumii, indoeuropenii, hamito-semiții și uralo-altaicii vechi sau turanienii n-au cunoscut totemismul originar, ci l-au adoptat ulterior, prin imigrațiuni, care i-au adus în contact cu triburi totemice de la care au făcut „împrumuturi limitate însă și destul de banale”.<sup>186</sup>

Nici măcar din strânsa legătură ce există între instituția totemică și cea clanică nu se poate deduce o dovadă mai concludentă în privința universalismului totemismului. Fiindcă totemismul nu este *esențial* instituției clanice. Căci, de fapt, nu toate clanurile sunt necesar totemice,<sup>187</sup> după cum sunt atâtea triburi, care au credințe totemice, fără să aibă organizație clanică.

Același lucru când e vorba de exogamie, una din particularitățile specifice ale organizației clanice. „Totemismul și exogamia nu sunt *inseparabil* legate unele de altele, și chiar dacă la anumite triburi ele sunt amestecate până la confundarea dintre ele, ele rămân și sunt instituții deosebite și separate unele de altele”.<sup>188</sup>

<sup>183</sup> P.W. Schmidt: „Origine et évolution de la religion”, p. 151.

<sup>184</sup> Frazer: „Les origines de la famille et du clan”, cap.: „Diffusion géographique du Totémisme”, pp. 19-22.

<sup>185</sup> Van Gennep: „L'état actuel du problème totémique”.

<sup>186</sup> P.W. Schmidt: „Origine et évolution de la religion”, pp. 151-152.

<sup>187</sup> Baron Descamps: „Le génie des religions”, ed. I, p. 314.

<sup>188</sup> Frazer: „Les origines de la famille et du clan”, p. 18.

Așa că toate încercările de a stabili universalitatea totemismului, fie la triburile primitive actuale, fie la cele primitive preistorice, au eșuat, faptele opunându-se acestei generalizări. Aceste fapte ne arată însă că, cel puțin la cele trei mari familii umane, care au jucat un rol hotărâtor în viața omenirii, arienii, semiții și turanienii, prezența totemismului n-a putut fi atestată, cu toate încercările făcute de partizanii teoriilor interesate, patronate de un Robertson Smith sau Salomon Reinach. „Partizanii teoriei totemismului arian și semit, zice Frazer, ar trebui să dovedească nu numai cum aceste popoare au pierdut instituția totemismului, dacă au avut-o vreodată, dar cum au pierdut-o și pe cea a exogamiei și a clasificării înruderilor. Excluzând teoriile și mărgindu-ne la fapte, putem, în general, spune că totemismul este practicat de numeroase populații sălbatice, aparținând raselor inferioare negre, care ocupă părțile de pe continente și insulele din preajma tropicelor și a emisferei de sud a globului, ca și o parte largă din America de Nord. Nici una însă din rasele galbene sau albe nu este totemică, afară de puține excepții și acestea îndoielnice pentru anumiți mongoli din Assam, care sunt totemici”.<sup>189</sup>

2) Încercările lui Robertson Smith de a extinde existența totemismului la triburile semite, arabi și iudei, se bazează pe o evidentă bruscare a faptelor, pe analogii îndrăznețe și pe date mitologice și mărturii cu mult ulterioare stadiului totemic. Critica făcută de V. Zapletal presupusului totemism al vechilor israeliți, în lucrarea sa „Der Totemismus und die Religion Israels”, Freiburg, 1901, e categorică și zdrobitoare.

<sup>189</sup> Frazer: „Les origines de la famille et du clan”, pp. 21-22.



La fel stau lucrurile și cu încercările lui *Salomon Reinach*, din lucrarea sa „Cultes, Mythes et Religions”, din 1905, și repetate și în compendiul său de istorie a religiilor: „Orpheus” din 1909. Afirmările sale sunt rezultate ale unor construcții fanteziste, bazate pe elemente ulterioare ale diferitelor mitologii sincretiste sau deduse prin simple analogii arbitrare exterioare. *Salomon Reinach*, socotind că originea religiei trebuie căutată în concepțiile animisto-totemiste ale primitivilor, vede urme de totemism în toate religiile: la egipteni, în zeii cu capete de animale, la asiro-babilonieni și fenicieni, în taurii înaripați, la iudei, în vițelul de aur, ridicat de iudei în pustiu, la greci, în Zevs, devenit vultur sau lebădă, la romani, în lupoaica ce alăptează pe Romulus și Remus, la gali, în cocoșul galic, care n-ar fi decât animalul-totem al unuia din triburile galice, la elvețieni, în ursul totemic, din care-și trage denumirea însuși orașul Berna, care ar fi fost centrul unui cult totemic al zeiței-urs: *Artio*, care n-ar fi la rândul ei decât numele celtic al grecescului „*arktos*”, care înseamnă urs sau zeităte ursină.<sup>190</sup>

După acest procedeu însă toate emblemele heraldice din evul mediu n-ar fi decât urme supraviețuitoare de totemism. Ducând aceste analogii la extrem, însăși „zimbrul Moldovei” sau „acvila Munteniei”, care figurează în stema voievozilor noștri munteni sau moldoveni, n-ar fi decât supraviețuiri ale aceluiași totemism, pe care l-am fi avut și noi sau strămoșii noștri, locuitori prin aceste părți, deși, sub nici o formă și la nici unul din popoarele locuitoare în aceste părți, fie băștinașe, ca triburile scitice și geto-dacice, fie venite prin aceste

părți, cum ar fi semințiile slavo-germanice sau turanice, nu se găsesc urme de totemism sau de formație clanică. În ceea ce privește religia scitică se știe caracterul ei de înaltă spiritualitate. Cel mult pentru „cățeaua Molda” din legenda cu fugăria zimbriului lui Dragoș, *Salomon Reinach* ar putea risca o dovadă de astfel de urme totemice, întrucât, după el, câinele este un vechi „tabu”, deci un „totem”, pentru aproape toate popoarele Europei; așa cum este „vaca” pentru locuitorii Indiei, „porcul” pentru arabi și iudei, sau cum era „boul” pentru vechii greci.<sup>191</sup> Caracterul de legendă și formație mitologică e însă prea evident în astfel de cazuri, spre a mai fi nevoie să apelăm la „reminiscentele totemice” ale lui *Reinach*.

3. Dar totemismul nici nu se prezintă ca o instituție uniformă, spre a-i putea preciza, într-adevăr, prezența sa, la diferitele popoare și în diferite epoci. *Van Gennep* mărturisește că îi este foarte greu a defini ce este totemismul în sine și că cel mult se poate afirma că există diferite feluri de totemisme, dar nu un totemism propriu-zis și specific.<sup>192</sup>

De fapt, sub denumirea de totemism s-au grupat diferite credințe și practici care-și au alte surse decât totemismul: credințe animiste, fetișiste sau zoolatriste. De această amalgamare a diferitelor credințe sub denumirea de totemism sunt vinovați acei cercetători ai totemismului și între ei și *Frazer*, care, în tendința de a universaliza totemismul, i-a înglobat credințe cu totul străine de el. *Frazer* și-a recunoscut greșeala, corectând-o. Alții persistă în eroare, din cauza necesităților sistemului. Totemismul propriu-zis trebuie măr-

<sup>190</sup> *S. Reinach*: „Orpheus”, p. 24.

<sup>191</sup> *Salomon Reinach*: „Orpheus”, p. 27.

<sup>192</sup> *Baron Descamps*: „Le génie des religions”, p. 312.



ginit, însă, numai la acel de formă clanică, deși, încă odată, instituția clanică nu este esențial legată de cea totemică.

4. Dar, în afară de toate aceste considerente, partea interesantă este că totemismul nici *nu este propriu-zis o religie*, ci o instituție socială, pur profană, dezvoltată mai ales în forma clanică a societăților primitive. Că totemismul nu este o religie, o recunosc chiar unii din cei ce au voit să facă din el o religie universală a omenirii, cum este în speșă Frazer însuși. E interesantă mărturia și retractarea pe care o face Frazer în „Totemism și exogamie” și pe care o repetă în „Originile familiei și clanului”. „Dacă religia implică, cum se pare, la cel ce o practică, mărturisirea că obiectul cultului său îi este *superior* lui, atunci este imposibil de a vedea în totemism o religie, fiindcă, în totemism, omul consideră totemul său ca *egalul și amicul* său și deloc ca ceva *superior*, cu atât mai puțin ca un Dumnezeu...” „Este, deci, o eroare de a vorbi de totemism ca de o religie. Cum eu am căzut în această eroare când am scris întâia oară asupra acestui subiect și cum țin, însă, ca greșeala mea să nu atragă și pe a altora, am datoria de a-mi recunoaște și mărturisi greșeala comisă pentru a o preîntâmpina pe cea a lectorilor mei...”<sup>193</sup>

Totemismul poate n-a putut evolua către o instituție religioasă, dar în structura lui primitivă și în specificul său propriu nu este și nu a fost o instituție religioasă.<sup>194</sup> Mediul de preferință unde apare și se dezvoltă totemismul este viața de clan, deși nu exclusiv, fiindcă găsim totemism și la triburi care nu au sau nu au avut o viață clanică.<sup>195</sup>

<sup>193</sup> Frazer: „Totemisme and exogamie”, vol. IV, p. 576 și „Les origines de la famille et du clan”, pp. 13-14.

<sup>194</sup> Baron Descamps: Op. cit., p. 216.

<sup>195</sup> Le Roy: „La religion des primitifs”, pp. 110-124.

În interesul problemei noastre se cuvine să stăruim ceva mai amănunțit asupra clanului și formației lui, ca și asupra raportului lui cu religia. Ce este clanul și cum s-a format? În dezvoltarea organizației sociale, clanul se prezintă ca un stadiu ceva mai avansat de organizație, succedând stadiului care-l constituie *viața de familie*, care este *prototipul universal al vieții sociale*. Căci familia, ca instituție, adică o legătură stabilă între soț și soție pe baza instinctului genezic și a unei comuniuni morale și juridice, ne apare ca un fapt *primordial*, legat de viața umanității însăși. Teoria unei vieți prefamilare, a unei promiscuități generale sau a unui mariaj pe grupuri, fie de formă poliandrică, fie poligamică, după teoriile lui Morgan și Atkinson, și pe care Freud își întemeiază teoriile sale sexualiste este astăzi respinsă chiar de cei mai de seamă reprezentanți ai materialismului economic, partizani din principiu ai unei astfel de stări prefamilare, care ar fi prezidat la organizația vieții sociale. Organizația monogamică primordială a familiei este astăzi un bun definitiv achiziționat de către știință.<sup>196</sup> De altfel nu trebuie confundată *instituția familiei*, cu *variația ei de organizație*. Aceasta a putut varia în decursul timpului, având diferite forme de înfățișare, din motive juridice, economice sau sociale, dar familia, ca uniune dintre soț, soție și copii a rămas aceeași. *Matriarhatul*, care se constată la unele triburi, nu implică *poliandria* și nici *ginocrația*, adică supremația juridică a femeii, și cu atât mai puțin *promiscuitatea*, ci numai singurul fapt că *filiația consanguinică* era de natură *uterină*, adică înrudirea se stabilea prin linia mamei și nu a tatălui.<sup>197</sup> După

<sup>196</sup> P.W. Schmidt: „Ursprung der Gottesidee”, vol. I, pp. 220-236.

<sup>197</sup> M. Ralea: „Introducere în sociologie”, pp. 74-75.



cum patriarhatul nu însemna neapărat nici poliandrie și nici poligamie, ci numai stabilirea autorității juridice a bărbatului în filiația membrilor familiei.

Familia monogamică apare ca forma primordială a vieții sociale, cum o dovedește între alții și *Eduard Mayer*, marele istoric german în a sa „Istorie a antichității” (Decamps, 527), *Schmidt* și *Kopers* în vasta lor lucrare, în 4 mari volume: „Völker und Kulturen”, și în special *Schmidt* în lucrarea sa revelatorie asupra multor lucruri și răsturnătoare a multor prejudecăți „științifice” referitoare la popoarele primitive.

Din coexistența familiilor monogamice, fie cu caracter paternal, fie cu caracter maternal, au rezultat „grupurile de familii”, care, păstrând încă legăturile cu familia-trunchi din care s-au desfăcut, au alcătuit familia patriarhală, adică gruparea mai multor familii sub aceeași descendență și aceeași autoritate, aceea a unui strămoș comun, care era și șeful grupului de familii.<sup>198</sup> Astfel ia naștere cea mai veche formă de organizație socială cunoscută în omenire și întâlnită pretutindeni: comunitatea patriarhală.<sup>199</sup> Alături de comunitatea patriarhală, pe care o întâlnim pretutindeni, apare și organizarea de clan, care nu este o dezvoltare a familiei, ci o formațiune nouă și pornită din alte considerente, decât cele pe care stătea familia.

Creșterea populației și înmulțirea numărului de familii în același grup de familii, care alcătuiau o comunitate patri-

<sup>198</sup> De altfel poligamia, care apare destul de frecventă în viața primitivilor de astăzi, nu este decât ceva anormal, căci dacă ar fi fost o instituție stabilă, aceasta ar fi presupus ca fiecare grup social să dispună de un îndoit sau întreit număr de femei decât de bărbați, ceea ce era firește exclus.

<sup>199</sup> Asupra organizării familiei, importanței ei în trecutul omenirii și strânselor ei legături cu religia, a se consulta eminenta lucrare a lui *Fustel de Coulanges*, lucrare mereu de interes și actualitate.

arhală, a adus cu sine tendința de a se găsi noi forme, fie de legătură, fie de subdiviziune între membrii diferitelor familii din același grup, și, astfel, s-au născut grupurile mai restrânse și mai solid legate între grupurile clanurilor. Clanul nu este decât o confraternitate, o înrudire, de altă natură decât cea consanguinică a familiei, dar tot atât de puternică ca ea: confraternitatea aceluiași nume și aceluiași simbol, care este totemul. „Înrudirea” subzistă și aici, ea nu se mai face însă prin dependența filială sau consanguină, ci prin una mistică, prin descendența sau aparținerea la același nume și același simbol care este un animal sau plantă comună de desemnare și legătură, și care e totemul. Prin acest totem comun se stabilește între toți membrii clanului o obligativitate, dar și o egalitate de îndatoriri și drepturi. Și, dacă dependența comună pe care și-o atribuie membrii clanului, îi apropie de organizația familială, egalitatea membrilor îi desparte fundamental de ea. Căci familia stă pe baza autorității șefului și ierarhizării membrilor ei, pe când clanul pe cea a egalității față de totemul comun și chiar a totemului față de descendenții sau aparținătorii lui. Și dacă acest clan nu apare ca o derivare sau evoluție a vieții de familie, cu atât mai puțin familia nu este o derivație din organizația clanului, cum ar vrea să susțină unele teorii sociologice, după care familia ar fi o formă diferențiată ivită în sânul clanului nediferențiat la origine.<sup>200</sup> Faptul, însă, că viața de familie se găsește ființând pretutindeni, iar a clanului numai la unele triburi, cum și faptul remarcat de *Starke* „că, în vreme ce clanul, cu toată importanța ce a avut-o la popoarele primi-

<sup>200</sup> Această teză se găsește susținută și de *Petre Andrei*, în cursul său de sociologie de la Universitatea din Iași.



tive, a dispărut demult din viața socială și politică, pe câtă vreme familia a rămas”,<sup>201</sup> ne dovedește că în clan avem de a face cu o creație posterioară, temporală și oarecum artificială și că el nu reprezintă o *formă esențială și universală* în dezvoltarea vieții sociale, cum o reprezintă familia. Deci, de *existența lui nu poate fi legată nici ființa și originea familiei și, mai ales, cea a religiei*, care este o instituție fundamentală a societății, ceea ce recunoaște Durkheim însuși.

6. Fapt caracteristic este însă că instituția clanului este strâns legată de existența totemismului, deși totemismul nu se confundă cu organizația clanică, acesta existând și în absența clanului. Totemismul ne apare, deci, ca o instituție strict socială, și nu ca una religioasă. Căci totemismul, fie că s-a născut din necesitatea de a se distinge între ele grupurile prea numeroase de familii, prin reducerea lor la un grup închis și mai restrâns de indivizi, legați sau desemnați cu același nume comun, cel al animalului sau plantei-totem, cum e de părere Durkheim, care atribuie acestui proces apariția totemismului,<sup>202</sup> fie că s-a născut din tendința de a asigura o nouă formă de legătură socială, în afară de cea consanguinică a familiei, cum pare să fie, în parte, realitatea, fie, în sfârșit, că s-a născut din tendința, ca un grup colectiv – clanul – să-și creeze o alianță magică cu un grup de elemente ale naturii, considerate ca înrudite cu membrii grupului prin participarea la același totem, cum afirmă Le Roy,<sup>203</sup> în toate aceste forme, totemismul nu are nimic religios la bază. Fiindcă el nu implică și nici nu operează nici cu noțiunea de

adorare, nici cu aceea de divinitate. Ori fără aceste două noțiuni nu se poate vorbi de religie. Durkheim însuși recunoaște acest lucru, când spune „că între om și totemul său nu există raport de subordonanță, ca între un credincios și Dumnezeu; ci omul se consideră nu numai ca înrudit, dar chiar ca egal cu totemul său”.<sup>204</sup> Ceea ce, în special, am văzut că accentua și Frazer, când tăgăduia totemismului orice urmă de caracter religios, pornind tocmai de la acest raport de egalitate, care exista între totemuri și membrii participanți ai clanului.<sup>205</sup>

Netăgăduit, însă, că din raportul omului cu totemul său au rezultat anumite acte și ceremonii, cu caracter de cult, cum sunt interdicțiile sau comuniunile alimentare, cele de inițiere, în care individul era primit în clan, așa numitul „indigenat clanic”, instrumentele de ceremonie, cum erau *intichiuma* și *churinga*, considerate ca sacre etc. Dar, din faptul că anumite instituții folosesc anumite forme externe de cult, nu înseamnă că în esența lor ele sunt religioase. Practica magică folosește și ea un cult extern, fără a fi prin aceasta religie. Formele pot fi însă împrumutate de la o altă instituție și folosite pentru ceremonial, dar în cazul acesta avem de-a face cu elemente străine, *adaosuri* aduse instituției respective. E tocmai cazul totemismului. Fără a fi o instituție religioasă la origine, a evoluat cu timpul către forme religioase, împrumutând elemente ceremoniale și de cult de la religia deja existentă, confundându-se și contopindu-se, apoi cu ea. Avem, deci, de-a face cu un fenomen supraadăos și suprapus peste cel al totemismului, pentru a întrebuița

<sup>201</sup> Descamps: Op. cit., p. 537.

<sup>202</sup> Em. Durkheim: „Les formes élémentaires...”, pp. 294-306.

<sup>203</sup> Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 132.

<sup>204</sup> Em. Durkheim: „Les formes élémentaires...”, pp. 243-244 și 318.

<sup>205</sup> Frazer: „Les origines de la famille et du clan”, p. 13-14.



termenii lui *Durkheim* însuși. Și acest fenomen supraadaos e cel *religios*.

Dar, în cazul acesta, religia își are existența sa proprie, anterioară și independentă față de totemism, care, din simplă instituție socială, devine și una religioasă. Că totemismul nu e, la origine, o religie, o recunoaște și *Durkheim* și aici suntem de acord. Dar nu mai putem fi de acord cu felul în care *Durkheim* crede că totemismul a evoluat către religie. Mai întâi, *Durkheim* crede că în organizația clanică nu exista, la început, nici o urmă de *idee religioasă*. Afirmatia aceasta contrazice teza generală a lui *Durkheim*, în virtutea căreia el imputa animismului că operează cu ideea *preconcepută* a unui ateism uman. Căci cu acest ateism operează de data aceasta și el. Totemismul, apărut la început ca instituție socială, s-a transformat cu timpul într-o instituție religioasă, prin crearea, de către colectivitate, a noțiunii de „sacru” spre deosebire de „profan”, din care noțiune a rezultat, apoi, cultul religios și, deci, *religia*. De aici și definiția pe care o dă *Durkheim* religiei: „un sistem solidar de credințe și practici relative la lucrurile sacre, adică separate, interzise; credințe și practici, care unesc într-o singură comuniune morală, denumită biserică, pe cei ce aderă la ele”.<sup>206</sup>

Deci religia ar fi un sistem de credințe și practici referitor la lucrurile interzise, sacre. *Nici urmă de spirit sau de divinitate. Acestea nici nu aparțin inițial religiei, ci s-au dezvoltat mai târziu.* Religia apare ca un sistem solidar de practici, care s-au născut din sânul societății, prin ridicarea și considerarea societății însăși la rangul de ceva sacru, de forță, de putere, deasupra individului singular. E explicația socio-

logică a religiei față de cea *psihologică* a animismului și cea *cosmologică* a naturismului.

Teoria aceasta a lui *Durkheim* se lovește însă de greutăți insurmontabile. Mai întâi e foarte discutabil faptul dacă se poate vorbi de religie fără ideea de *divinitate*; și, apoi, dacă noțiunea de *sacru* se poate forma altfel decât *numai în contact cu divinul*. Dar, pentru ca teoria aceasta a lui *Durkheim* să fie cât de cât valabilă, ar trebui ca faptele să ne arate că, concomitent cel puțin cu existența totemismului în forma lui a-religioasă, *nu existau* între membrii clanului *alte credințe religioase*. Inexistența oricărei urme de credință religioasă e absolut necesară pentru a se putea vorbi de o *evoluție firească* și proprie, de la totemismul a-religios la forma lui religioasă, printr-un *simplu proces de influență a societății*.

Căci, dacă a existat, sub orice formă, o credință religioasă, atunci nu mai avem de a face cu un proces de *evoluție intrinsecă* a unei forme în alta, ci pur și simplu de *influență și împrumut*, de la una la alta și nu de o apariție pe această cale a religiei.

Să nu fi existat o astfel de credință religioasă anterioară sau concomitentă totemismului? Dar însăși *Durkheim* operează cu ea. E chiar acea „mana”, „orenda” sau „wacan”, acea forță impersonală, invizibilă și imaterială, care, deși nevăzută de nimeni, este prezentă pretutindeni și în toate și care, „prefigurată” în totem și reprezentată în „clan”, expresie a forței sociale, a dus la ideea de „sacru”, de prohibiție și obligații, deci la o serie de practici solidare: *la religie*.

E drept, însă, că această credință în existența acestei forțe *impersonale* nu creează ea singură religia. Pentru a avea fenomenul religios, trebuia ca această forță impersonală să se personalizeze în ceva. Ori tocmai această „personalizare”

<sup>206</sup> *Em. Durkheim: „Les formes élémentaires...”, pp. 316-329.*



se efectuează prin totemism. În „totem”, zice *Durkheim*, nu este adorat animalul, ci „puterea sacră” care e în el, putere care provine din faptul că totemul e simbolul „clanului”, iar aceasta reprezintă – singularizată, concretizată, acea *forță impersonală și misterioasă din univers*.<sup>207</sup>

Complicat și foarte dificil proces, pe care *Durkheim* îl atribuie logicii omului primitiv, care, oricât de „mistică” ar fi, totuși cu greu i se poate atribui un atât de complicat proces de abstractizare și concretizare. *Durkheim*, care imputa animismului că atribuie omului primitiv un *prea complicat proces* în formarea ideii de suflet și spirit, atribuie, la rândul-i, aceluiasi primitiv unul cu mult mai complicat, cum este acest *panteism pre-animistic* al totemismului durkheimist.

De altfel, apelul la acest complicat proces, la care se dedă *Durkheim* este cu totul inutil, fiindcă în afară sau, mai bine zis, pe lângă credința în puterea impersonală din „mana”, „orenda” sau „wacan”, membrii clanurilor aveau credințele lor religioase în divinitățile lor bine definite, ale căror însușiri erau atât de înalte, încât, după cum constată *Durkheim* însuși, ele se apropie surprinzător de „bunul Dumnezeu” al creștinismului. De aceste divinități e plină și azi Australia totemistă și va fi fost plină și când au luat ființă clanurile. Credința într-o Divinitate creatoare, „părinte al tuturor oamenilor” e atât de răspândită în Australia, încât *Andrew Lang* vorbește de un „All-Fatherism” australian, care are toate caracterele unei adevărate religii. Dar să-l cităm pe însuși *Durkheim*: „În toate aceste regiuni ale Australiei, un număr considerabil de triburi crede în existența unei *veritabile Divinități tribale*, care, după regiuni, poartă denumiri deosebite. Cele mai des întrebuintate sunt acelea

de *Bunjil* sau *Punjil*, de *Daramulun* și de *Baimè*. Dar se găsesc și acelea de „Nuralie”, de „Mungan-ngana” sau de „Nurunderi”. În sfârșit, chiar la triburile Arunta și Lorjita, la care îndeosebi *Durkheim* a cercetat totemismul, sub denumirea de „*Altjira*” se recunoaște un adevărat *Dumnezeu*. Caracterele esențiale ale acestor personaje religioase sunt pretutindeni aceleași: o ființă nemuritoare și eternă, întrucât ea nu derivă dintr-o alta. După ce a locuit un timp pe pământ, s-a ridicat la cer, unde continuă a trăi în mijlocul familiei. Acestei ființe i se atribuie putere asupra astrelor și fenomenelor naturii. Ea este aceea care regulează mersul soarelui și al lunii. Ea care face să apară fulgerul și aruncă trăsnetul. Ea care pornește ploile. Se vorbește de ea ca de un creator. Este numită „părintele oamenilor”, pe care i-a creat și-i susține. După o legendă din Melbourne, *Bunjil* a făcut primii oameni în următorul chip: „A făcut întâi o statueta din argilă; după ce a dansat în jurul ei, i-a suflat în nări duh și statuia a căpătat viață și a început să meargă... În același fel au fost făcute animalele și plantele. Acum încă el are rolul unei providențe... fiind în același timp păzitorul moralei tribului”. Iată, deci, că ideea despre Divinitate era ceva existent la toate aceste popoare totemiste și, odată cu ele era existentă, firește, și ideea și viața religioasă. *Tylor*, surprins de înălțimea acestor idei despre divinitate, căutase să demonstreze că aici avem de-a face cu un *import creștin* din Europa. Ceea ce *Lang*, ca și *Durkheim*, contestă categoric. „Astăzi e pe deplin dovedit, zice *Durkheim*, că toate aceste idei sunt *autohtone* și că e exclusă orice influență a misionarilor creștini, întrucât prezența lor e sesizată înainte de orice contact cu acești misionari”.<sup>208</sup> Numai, crede *Durkheim*, for-

<sup>207</sup> Em. *Durkheim*: „Les formes élémentaires...”, pp. 316-329.

<sup>208</sup> Em. *Durkheim*: „Les formes élémentaires...”, p. 415.



marea lor se explică din aceleași credințe totemiste, ele nefiind decât dezvoltarea logică a ideilor cuprinse deja în totemism. Durkheim crede că aici n-avem de-a face decât cu totemurile fratriilor, care au fost divinizate, iar noțiunea de „marele Dumnezeu”, de „Dumnezeu Tatăl” nu este altceva decât unul din totemurile fratriilor, care, contopit cu ideea de strămoșul comun al tribului, a devenit și Dumnezeu comun și internațional al unui sau al mai multor triburi. „Cât privește noțiunea «marelui Zeu», el se datorează unui sentiment specific totemismului și sentimentului tribal. Căci totemismul nu este opera izolată a clanurilor. El s-a elaborat, întotdeauna, în sânul unui trib, care avea într-o anumită măsură conștiința unității sale. Or tocmai acest sentiment, al unității tribale, este acela care se exprimă în concepția unui Dumnezeu suprem și comun tribului întreg. Sunt deci aceleași cauze care activează la bază ca și la vârful acestui sistem religios”.<sup>209</sup> Această prea rapidă concluzie surprinde din partea lui Durkheim, care s-a arătat plin de atâta circumspecție când a fost vorba de analizat teoriile animiste și naturiste. Felul cum el caută să explice formarea ideii de divinitate, care lipsea în totemismul său clanic, e și simplist și inadmisibil. În clan n-avem de a face decât cu noțiunea de „sacru” ca ceva impersonal și nu cu ideea unei divinități personale, care, după propria recunoaștere a lui Durkheim, e singura care creează religia. În Dumnezeu tribal avem de-a face însă cu un element nou față de totemul clanic. Dar numai aici, în acest Dumnezeu tribal, apare o idee religioasă, care lipsea în totemul clanic. În grăbita și forțata lui generalizare, Durkheim uită, însă, tocmai ceea ce el singur sublinia se și accentuase, că în calea de evoluție pe care totemismul

o prezintă de la triburile australiene la indienii din America de Nord, evoluția nu s-a făcut către totemul colectiv, ci către cel individual și că nu se putea ajunge pe această cale, a unei normale evoluții, la totemul colectiv al tribului, care ar fi Dumnezeu tribal presupus de el pentru totemismul australian.

De dragul teoriei și al propriului sistem, Durkheim uită că anterior făgăduise existența totemismului individual, în interesul celui colectiv, din care a derivat cel individual și dacă faptele sunt așa, și forma individualistă a totemismului american ne arată că așa și sunt, atunci evoluția către un „Dumnezeu tribal” pe calea presupusă de Durkheim e inadmisibilă.

În afară de aceasta, nimic nu dovedește că credința în acest „Dumnezeu unic” este ulterioară celei de totem clanic. Afirmările în acest sens sunt simple deducții și construcții logice. Realitatea ni le prezintă pe unele și pe altele coexistând și încă din timpuri străvechi, anterioare formației clanurilor.

Și atunci situația se prezintă astfel: alături de instituția cu caracter social a totemismului a existat credința în aceste divinități ca obiect al cultului religios al individului, membru al familiei, clanului sau tribului.

Totemismul, având practicile sale proprii, în special cele ale prohibițiilor alimentare și matrimoniale, ca și cele ale inițierii clanice, când tânărul era primit în comunitatea clanului, și-a adăugat și unele credințe și practici religioase. Cu timpul acestea s-au contopit cu practicile clanului și astfel au căpătat, și acestea, semnificații religioase, cum a fost probabil cazul cu venerația dată *ciuringei* etc. Deci, în totemism, dacă avem de a face cu elemente religioase, acestea sunt împrumutate din religia care exista deja și nu sunt creații ale totemismului.

<sup>209</sup> Em. Durkheim: „Les formes élémentaires...”, pp. 420-424.



De altfel, fără această preexistență sau coexistență a religiei, nu se poate explica nici noțiunea de sacru, din care *Durkheim* caută să facă o creație specifică a clanului.

Clanul era prea restrâns și prea puțin impozant pentru ca să nască în individ ideea „de forță”, din care să se nască apoi ideea de „sacru” spre deosebire de „profan”. O înrăurire colectivă impresionantă ar fi putut-o exercita *tribul*. Dar, în cazul acesta, începem cu *sfârșitul*, căci, conform teoriei lui *Durkheim*, Dumnezeu tribal este *sfârșitul* acestui proces și nu începutul lui. Ideea scumpă a sociologiei, al cărei teoretician se făcuse *Durkheim*, că societatea, colectivitatea, este aceea care a creat religia, eșuează astfel în fața faptelor.

7. Aceste fapte au fost, nu o singură dată, ignorate de *Durkheim* în lucrarea sa, deși, în ea, el dă impresia unei foarte erudite și foarte meticuloase documentări cu realități și fapte. Fiindcă ce izbește din primul moment în afirmațiile lui *Durkheim*, afirmații care sunt în genere ale tuturor celor ce au căutat să facă din totemism punctul de plecare al religiei, este arbitrarul în considerarea și generalizarea faptelor. Această manieră am văzut-o la *Robertson Smith* și *Salomon Reinach*, care țineau cu orice preț să facă din totemism o instituție cu prezență universală în istorie, deși faptele refuzau o atare dovadă. Și o vedem mai ales la *Durkheim*, care mărginește în chip expres cercetările sale numai asupra totemismului din Australia, și aici numai asupra a două triburi din centrul Australiei – triburile *Arunta* și *Lorjita*, pe care el le și declară drept cele mai vechi triburi din Australia „cu cea mai simplă și mai primitivă formă de organizare – organizarea clanică”.<sup>210</sup>

Acest procedeu, însă, de a limita câmpul de cercetare și documentare asupra unei singure regiuni, în speță Australia, și din această regiune a se referi numai la două triburi învecinate și centrale: *Arunta* și *Lorjita*, „recurgând la organizațiile totemice ale indienilor din America nordică numai cu titlu complementar și numai pentru a completa înțelegerea anumitor fapte și date din Australia”, cum se exprimă *Durkheim* însuși,<sup>211</sup> acest procedeu constituie el însuși un fapt cu totul arbitrar, mai ales atunci când e vorba de demonstrat că avem de a face cu religia sursă a tuturor religiilor.<sup>212</sup> De fapt, însă, împrumutul la organizațiile totemiste extraaustraliene este mult mai esențial decât îl mărturisește *Durkheim* și e făcut tocmai atunci și acolo unde *Durkheim* caută originea totemică a credințelor religioase aflate la triburile din Australia, care, după teoria lui *Durkheim*, n-ar trebui să aibă nici o urmă de atari credințe religioase.

8. Dar ceea ce în special trebuie relevat este faptul că aceste triburi din centrul Australiei, declarate de *Durkheim* drept cele mai vechi și cu cele mai primitive forme de organizare, nu sunt nici cele mai vechi forme de organizare socială. Căci astăzi este un lucru arhicunoscut, cum era de altfel și pe timpul apariției lucrării lui *Durkheim*, că în Australia avem de a face cu șase straturi culturale distincte, de vechime succesivă și că, dintre ele, cele mai vechi sunt triburile din sud-estul australian, iar cele mai noi tocmai cele din centrul Australiei, asupra cărora își îndreaptă *Durkheim* cercetările sale.<sup>213</sup> Deci nu se mai poate vorbi de triburile primi-

<sup>210</sup> Em. *Durkheim*: „Les formes élémentaires...”, p. 138.

<sup>212</sup> P.W. *Schmidt*: „Origines et évolution de la religion”, p. 154.

<sup>213</sup> P.W. *Schmidt*: „Origines et évolution de la religion”, pp. 154-155.

<sup>210</sup> Em. *Durkheim*: „Les formes élémentaires...”, pp. 135-136.



tive și cu cele mai vechi forme de organizație, la Arunta și Lorjita, cum face *Durkheim*.

De asemenea, afirmația că totemismul ar fi cea mai veche formă de organizare pe care ar fi avut-o omenirea este nesusținută de fapte, care dovedesc tocmai contrariul. Faptul nu este adevărat nici măcar în ceea ce privește Australia. Căci, după cum a dovedit acest lucru *P.W. Schmidt*, triburile din sud-estul Australiei, care sunt și cele mai vechi, *nu cunosc organizarea totemică*, pe care n-au adoptat-o decât mult mai târziu.<sup>214</sup> Pe de altă parte, credința într-o ființă supremă, clară și manifestă la aceste triburi din timpuri străvechi este cu totul independentă de organizarea totemică.<sup>215</sup>

9. Cu atât mai puțin se poate vorbi atunci de *prioritatea și primitivitatea* totemismului ca formă religioasă. În primul rând, însăși prezența ideii despre un „Dumnezeu-părinte” sau „Dumnezeu Ființă supremă” la toate aceste popoare cu organizație clanico-totemică dovedește că totemismul n-a fost nici *singura* și nici *prima* formă de religie a acestor triburi.

Dintre cei ce s-au ocupat cu originea religiei, etnologi, antropologi, istorici și psihologi, cei mai mulți contestă totemismului atât originalitatea, cât și primitivitatea. Astfel, unii îl deduc din animism, alții din fetișism, alții din naturism. Așa fac și *Frazer*, *Tylor*, *Andrew Lang*, *W. Wundt* și chiar *Salomon Reinach*. Singur *Durkheim* îi afirmă prioritatea. *Lang* îi contestă chiar și orice semnificație religioasă și-i atribuie o origine de dată târzie. Renumitul istoric german *Eduard Mayer*, în a sa „*Geschichte des Altertums*”, I, § 55, vorbind despre totemism, scrie: „Numai o completă necunoaștere a

lucrurilor și a noțiunilor ce stau la baza lor a făcut ca atâția etnologi și istorici să vadă în totemism cea mai veche formă a vieții religioase și gemenele propriu-zis, de unde această viață a evoluat”.

Dar cel care a dat lovitura de grație tuturor teoriilor grupate în jurul totemismului ca cea mai veche formă de religie a fost etnologul *P.W. Schmidt*. Cu o impresionantă documentare etnologică, arheologică, *Schmidt* a dovedit că totemismul e o apariție târzie în omenire, el nefigurând la popoarele, care reprezintă, într-adevăr, cea mai veche organizație socială și cea mai primitivă formă culturală: *pigmeii și pigmoizii*.

În privința vechimii diferitelor rase și culturi, *P.W. Schmidt* a alcătuit, împreună cu colaboratorii revistei etnografice „*Anthropos*”, un tablou comparativ, care ne dă toate populațiile globului grupate în tipuri culturale, din care rezultă atât *vechimea* lor, cât și trăsăturile lor *caracteristice*, ca viața socială, materială și religioasă. *Schmidt* fixează mai întâi două clase culturale bine distincte: clasa culturilor *simple* și clasa culturilor *compuse*. Acestea din urmă derivă din cele dintâi, care le și *precedează* în timp. Clasa culturilor simple prezintă la rândul său două grupe distincte: *grupul culturilor primitive* și cel al *culturilor zise vechi*. În grupul culturilor primitive intră *patru tipuri* culturale bine distincte, care-și au caracteristicile lor proprii:

1. Tipul cultural al *regiunilor centrale*, reprezentat prin triburile *pigmee și pigmoide*, care mai trăiesc prin nordul Oceaniei, Asia meridională și în Africa centrală.

2. Tipul cultural *australian*, reprezentat prin triburile *tasmaniene, australiene de sud-est și fuégiene* (Țara de Foc).

<sup>214</sup> *P.W. Schmidt*: „*Origines et évolution de la religion*”, p. 156.

<sup>215</sup> *P.W. Schmidt*: „*Origines et évolution de la religion*”, p. 156.



3. Tipul cultural al *regiunilor nordice*, observat printre populațiile primitive din nord-estul Asiei, nord-estul Americii și al Californiei.

4. Și, în sfârșit, *tipul cultural zis al bumerangului*, denumit astfel, după acest instrument primitiv de luptă și cântec, denumit „bumerang”, și în care intră anumite populații din Australia, Africa de sud, Sudanul meridional, regiunea Nilului de Jos și anumite districte din America de Nord.

Urmează apoi *grupurile culturale zise vechi*, cu trei tipuri culturale: al *nomazilor*, al *vânătorilor* și al *micilor agricultori*. Și, în sfârșit, așa numitele *civilizații compuse*, rezultate din amestecul diferitelor tipuri culturale vechi, între care găsim rasele cu civilizație mai înaintată, cum sunt egiptenii, fenicienii, populațiile ariene, dravidienii din India, aztecii din Mexic, incașii din Peru etc.<sup>216</sup>

Pe noi ne interesează în special triburile primitive, la care rămâne să vedem dacă și în ce măsură găsim prezența totemismului. „La extrema limită a orizontului etnologic, zice W. Schmidt, găsim tipul cultural al *pigmeilor și pigmoizilor oceanici, asiatici și africani*, recunoscuți astăzi ca cei mai primitivi dintre locuitorii globului și a căror trăsături caracteristice sunt următoarele:

a) *Cultura materială (civilizație)*. Nu cunosc nici cultura pământului, nici creșterea animalelor. Omul se ocupă cu vânatul, femeia culege rădăcini și fructe pentru hrană. Ca arme: săgeata și arcul. Unelte din os și lemn. Nu cunosc, încă,

<sup>216</sup> Tabloul comparativ, realizat de Schmidt și pus în comparație și cu lucrările anterioare ale etnologilor: Grübner, Ankerman și W. Foy, se găsește dat de Pinard de la Boullaye, pp. 572-575, vol. I, al lucrării sale: „L'étude comparée des religions”.

piatra cioplită. Țesătura necunoscută. Drept casă: frunzarul sau bordeiul-colibă. Cunosc focul, duc o viață nomadă.

b) *Organizarea socială*. Familia solid constituită, *monogamă* și stabilă. Soții se bucură de drepturi egale. *Pedeapsa adulterului*, grija de copii și bătrâni. Familia este proprietara casei și a proviziei de alimente. Fiecare membru are dreptul de proprietate asupra lucrurilor de uz personal.

Ceremoniile de inițiere, aceleași pentru băieți ca și pentru fete, constau într-un ritual de introducere în viața adultă, fără mutilații corporale și fără practici secrete. Două sau trei familii constituie un grup, *fără șef special*. *Tribul apare ca o unitate morală și teritorială*, iar conducerea revine *reuniunii șefilor de familie*. Nici o urmă de exogamie, de clan sau clasă. Apropierea de sânge constituie singurul obstacol la căsătorie.

Nici urmă de sclavaj sau *canibalism*. Evidentă puritate de moravuri.

c) *Starea religioasă*. Credința expresă *într-o ființă supremă creatoare și stăpână a tot ce există*; binevoitoare și protectoare, legislatoare, nu numai în materie religioasă, dar și în viața morală și socială; judecătoare a oamenilor. *I se aduc rugăciuni, iar ca unic sacrificiu: pârga rodului*. Noțiunea de păcat, prezentă. Despre o răsplată după moarte sunt urme și indicii, deși nereliefate. Lipsa de imagini religioase ca și de temple. Singurul preot e șeful familiei. *Magia puțin vizibilă*, aproape absentă.

De asemenea, cultul strămoșilor este aproape absent. Se constată, însă, grija deosebită de a *îngropa și cinsti morții*. Noțiuni de viață viitoare. *Animismul foarte puțin dezvoltat*. Mitologia rudimentară. *Nici o urmă de totemism*. De observat că, potrivit vieții materiale, stadiul în care se găsesc aces-



te popoare e așa de rudimentar, încât el apare chiar sub pragul civilizației preistorice din epoca pietrei șlefuite. Și totuși, viața religioasă ce o întâlnim aici, e atât de pură și ridicată, încât ne aflăm în fața unui adevărat *monoteism*.

De notat, deci, totala *absență a totemismului*. El apare ca instituție strict socială abia la *al doilea tip cultural, cel australian*, care se prezintă vizibil evoluat față de cel pigmoid.

## II. Tipul cultural australian.

a) Cultura materială. Apar uneltele de piatră, foarte grosolan confecționate. Arcul în dispariție. Începuturi de picturi. În viața socială: *familia monogamică începe să slăbească*. Separarea băieților de fete în actul de inițiere. Sacrificii tribale. *Apariția totemismului sexual*: fiecare din cele două sexe își au totemii respectivi, care preînchipuiesc prima pereche de strămoși.

În domeniul religios se constată *un progres al animismului și al magiei*. Dispariția sacrificiului constând din pârga rodului. Prezența și accentuarea rugăciunii către ființa supremă la unele triburi, ca fuegienii.

III. *Al treilea tip cultural primitiv, cel septentrional*, se caracterizează, în partea materială, printr-o nouă formă de locuință și o nouă compoziție a arcului de vânat. În ceea ce privește organizația socială, accentuarea *hegemoniei bărbatului*, slăbirea, și mai sensibilă, a monogamiei; ceremonia de inițiere, pe cale de dispariție. Din punct de vedere religios: *ființa supremă începe a se dezinteresa de lume și de om*. Progres al *animismului și magiei*, fără prejudicii prea însemnate asupra cultului ființei divine. Lipsa de sacrificii. *Apariția preotului magician*.

IV. Și, în sfârșit, *al patrulea tip cultural, cel al „bumerangului”*, se caracterizează prin apariția acestei ingenioase ar-

me de luptă, dar și a scutului, ceea ce indică începutul luptelor între oameni. Pe terenul social, la unele triburi se constată creșterea influenței tribului asupra familiei. Ceremonia inițierii numai pentru copii, cu mutilarea dinților, în legătură cu practici mitologice lunare. La alte triburi, din contră, se constată dispariția organizației tribale și a inițierii pentru femei și constituirea pentru acestea a totemismului *individual*, inițierea fiind rezervată numai fetelor, la vârsta nubilă. În domeniul religios, deosebirile sunt și mai importante față de tipurile anterioare. *Ființa supremă tinde a se confunda cu strămoșul comun*, adică cu primul om, care murind și recăpătând viață este identificat cu luna. Apariția *mitologiei lunare*.<sup>217</sup>

Din analiza acestor tipuri și stadii de cultură, care reprezintă formele primitive pe care le prezintă omenirea, se constată o *vădită evoluție de la simplu către mai complex*, care nu înseamnă însă neapărat și un *progres*. Căci, în vreme ce din punct de vedere material acest progres e vizibil, din punct de vedere sufletesc avem de a face cu un *vădit regres*, atât în viața religioasă cât și în cea socială. Și aici nu e vorba de teorie, ci de fapte. De la *monogamie* se ajunge la *poligamie* sau *poliandrie*, de la *monoteism* la *magie*, animism și cultul strămoșilor.

*Despre totemism însă nici urmă în stadiul cel mai simplu și, deci, cel mai primitiv de cultură*. El apare abia în *al doilea stadiu* și sub forma totemismului sexual cu o expresă semnificație socială. Sub această formă, totemismul nu avea nici

<sup>217</sup> A. Lemonyer, „Le problème religieux et les conclusions de l'ethnologie”, pp. 47-58, din vol. III al colecției „Entretiens de Juilly”, intitulat „Comment juger la sociologie contemporaine”.



o semnificație sau funcție religioasă. Religia își avea existența ei aparte, provenind din alte surse și răspunzând altor cerințe, constând din adorarea acelei ființe supreme, pe care o găsim cert atestată la toate triburile din această primă perioadă. Acestei religii monoteiste primordiale i se substituie, cu timpul, animismul, care evoluează în perioada bumerangului către cultul strămoșilor, combinat cu elemente naturiste. Totemismul clanic, care *singur* are semnificație religioasă e de dată *mult mai recentă* și-l întâlnim *abia în grupa a doua a tipurilor de cultură*, și anume la triburile a căror preocupare și mijloc de trai îl constituie *vânatul*, tipuri aflate prin sudul și estul Australiei, în Noua Guinee, în India, în nord-estul și nord-vestul african și nord-vestul american.

Avem de-a face deci cu o apariție nouă. Ca atare, totemismul nu este nici cea mai veche formă de religie, iar când apare ca religie, nu este *religia exclusivă* a triburilor unde se găsește. Anterior apariției totemismului, religia se găsește deja atestată. Încercarea lui *Durkheim* de a prezenta altfel lucrurile e și fantezistă și eronată. În orice caz faptele îi sunt categoric împotriva. Și fiind contra faptelor și cea mai ingenioasă teorie trebuie să cedeze pasul. Aceasta în ceea ce privește *teoria lui Durkheim*.

La fel stau lucrurile și cu ipoteza psihanalitică a lui *Sigmund Freud*. Caracterul fantezist și diletantist al acestei teorii răsare chiar de la cea mai sumară cercetare a faptelor. Căci, lăsând la o parte exagerările și elucubrațiile sale „psihanaliste”, după care religia n-ar fi decât „o stare de nevroză” a omenirii, o stare de *obsesie* provenită din refularea și sublimizarea instinctelor sexuale, în care caz ar însemna că stările nevrotice și obsesionale ar fi stări *permanente* și *universale* ale omenirii, ceea ce este, evident, absurd, atât din

punctul de vedere al religiei, cât și din punctul de vedere al psihologiei, fie individuale, fie colective, dar faptele pe care *Sigmund Freud* le invocă în sprijinul teoriei sale din domeniul istoriei și al etnologiei sunt inexistente și neverosimile. Astfel:

1. Teoria lui *Freud* presupune acel stadiu de *promiscuitate primitivă*, imaginat de *Morgan* și *Atkinson*, care astăzi este completamente înlăturat de știință. Cercetările etnografice noi au dovedit, și lucrul rezultă și din scurta schiță ce am dat asupra stadiilor de evoluție a diferitelor tipuri de cultură, că forma *monogamică* este forma *primordială* de viață a omenirii și că formele poligamice sau poliandrice sunt *devieri ulterioare*, uneori întâmplătoare, alteori durabile, dictate de împrejurări economice și sociale, totuși devieri și ele de la forma primordială monogamică a familiei. Deci, starea de *hoardă* și promiscuitate sexuală a omenirii, cu manifestarea și reprimarea tendințelor incestuoase ale fiilor față de propriile lor mame, nu are unde fi plasată, istoria și omenirea refuzându-i locul cerut de teoria „psihanalitică” a lui *Freud*.

2. De asemenea, e fantezistă și fără loc în istoria omenirii acea perioadă de „*canibalism*”, care a dus „în chip firesc”, cum zice *Freud*, pe fiii izgoniți din hoardă să-și *consume* părintele omorât, dându-se astfel naștere la ospățul ritual totemistic al consumării totemului, ca simbol al comuniunii cu dânsul. O atare perioadă canibalică, la începutul omenirii, *n-a existat*. [Descoperiri recente, chiar în Europa, au arătat că problema nu e atât de simplă. E posibil să fi existat, pe zone destul de întinse, o perioadă când populații relativ numeroase practicau canibalismul. – n.n.]. Canibalismul există astăzi la unele popoare sălbatice cu obiceiuri și condiții de



viață mizere și degradante. După cum am văzut, însă, la popoarele din tipul de cultură primitivă simplă, cum sunt pigmeii și pigmoizii, ca și la australienii și tasmanienii din stadii mai înaintate, și la care, după teoria lui *Freud*, urmează să fie plasată această perioadă de canibalism, *nu se află nici urmă de canibalism*. Nu se află măcar nici urme de sacrificii de animale, sacrificiile aduse ființei divine, constând, în această perioadă, din pârga roadelor pământului, roade care constituiau principalul mijloc de trai al omului. Sacrificiile de animale încep mult mai târziu și anume la triburile și în perioada în care, din motive climatice sau topografice, vânatul constituia ocupația de căpetenie și sursa principală de hrană. Această perioadă stabilește și o precumpănitoare influență a bărbatului asupra femeii, inaugurând perioada zisă a patriarhatului, cu care pare să coincidă și apariția totemismului clanic. În orice caz în perioadele anterioare, de care vorbim, nu există nici o urmă, fie de *canibalism*, fie de *totemism*.

3. Toată această istorie înșirată de *Freud*, cu promiscuitatea bărbaților și a femeilor, cu revolta fiilor contra părintelui pentru posesiunea femeilor din grup, cu excluderea fiilor recalitrânți din hoardă și coabitarea lor în pustiu (?!), cărei coabitări *Freud* nu uită să-i adauge și corolarul homosexualității (?!), necesară, după teoria lui *Freud*, odată ce instinctul sexual e acela care predomină și obsedează pe om; cu reîntoarcerea, omorârea și apoi consumarea părintelui omorât, cu sentimentul de căință, de care sunt brusc apucați fiii paricizi, ca și cel de *admirație* față de părintele omorât, din care cauză îi continuă amintirea în *comemorarea simbolică* a ospățului canibalic de la început și-și interzic și raporturile sexuale cu femeile mame și surori, pentru posesiunea căro-

ra, totuși, ei își uciseseră părintele venerat, de unde ar fi luat naștere prohibiția matrimonială totemică sau *exogamia clanică*, toată această istorie e atât de complicată, neverosimilă, fantezistă, a-istorică și a-psihologică, încât e de mirare, totuși, că atari teorii au putut avea curs și considerare în lumea științifică.

Totuși, fiindcă s-au găsit și oameni de știință, care să dea importanță acestor teorii, iar anumiți pedagogi, și între ei însuși *Calparède*, văd în teoriile psihanalitice ale lui *Freud* momente istorice în dezvoltarea psihologiei și a pedagogiei, se cuvine să stăruim asupra lor, relevând absurditățile și adesea *insanitățile* la care se dedă *Freud* în aplicarea acestor teorii referitoare la religie și originea ei.

Căci la imposibilitățile istorice și etnografice pe care le-am relevat se adaugă și cele psihologice. *Freud* vorbește de un sentiment de căință, de care ar fi fost cuprinși fiii paricizi și incestuoși, după ce și-au ucis și devorat părintele, șef al hoardei. Acest sentiment al muștrării de conștiință pentru crima comisă trăiește, însă, alături de *ura permanentă*, pe care acel *complex al lui Oedipus* îl face să se nască în sufletul fiecărui fiu față de părintele său. Din acest nou complex sufletească, al acestui sentiment *ambivalent*, în care se amestecă *căința* cu *ura*, înalta elevație sufletească cu nevrotica obsesie sexuală, s-a născut *religia*, care nu e altceva decât *sublimizarea prohibițiilor sexuale incestuoase și criminale, în interesul dăinuirii grupului*, altfel sortit dispariției.

Căci o primă obiecție, de natură psihologică, care se naște, e următoarea: cum de s-a născut brusc, în sufletul acestor fii paricizi, sentimentul de înaltă valoare etică, al *căinței*? Dacă *canibalismul* era lucru *firesc* în această perioadă a omenirii, dacă incestul era ceva „firesc” în sufletul



masculului, nu numai atunci, dar și acum, după teoria complexului lui Oedip, mereu prezent în sufletul nostru, de unde necesitatea și proveniența acestei căințe, răsărite în sufletul omului?

Și a doua: tot acest complicat proces sufletesc, cu mult prea complicat pentru sufletul primitiv, se petrece numai în sufletul bărbatului, femeia părând a fi exclusă de la el, în orice caz, având un rol secundar și mai mult pasiv. Urmează atunci ca religia să fie un fenomen care să aparțină numai bărbatilor, și nu și femeilor. Acest lucru contrazice tot ceea ce noi știm despre religie care este, în aceeași măsură, apănaj al bărbatului ca și al femeii. Practicile de la inițierea clanică, care exclud pe femei, dovedesc cel mult că aici nu avem de-a face cu o religie, ci cu o formă și o practică socială, după cum cele mai multe din interdicțiile impuse femeilor în săvârșirea cultului religios sunt de origine magică, și nu religioasă.

Dar chiar admitând că acest proces, imaginat de *Freud*, s-ar fi petrecut cândva, într-un grup oarecare, o nouă întrebare se naște: cum de s-a păstrat și perpetuat amintirea acestui complex de crime, căință, comuniune sau prohibiție alimentară și prohibiție matrimonială la toate grupele de oameni și apoi, la toată umanitatea? Să se fi produs și reproduș acest proces la toate grupele de oameni sau numai la un singur grup, din care s-au născut, apoi, toate celelalte familii, grupuri sau triburi? Această chestiune se înfundă, însă, în foarte complicatul proces al monogenismului și filogenismului, care nu limpezește, ci mai rău încurcă această teorie a lui *Freud*.

4. Ceea ce, în special, ne interesează în această teorie a lui *Freud* e chestiunea aceluia ospăț din trupul părintelui

omorât din care *Freud* vrea să facă prototipul ospățului totemic în genere, și chiar, printr-o foarte îndrăzneată analogie, a sfintei împărtășanii din religia creștină.

Mai întâi e de observat că acel ospăț canibalic este lipsit de orice dovadă istorică, fiind un simplu fapt presupus de fantezia lui *Freud*. Posibilitatea lui e exclusă din motivele arătate deja. *Freud*, însă, caută a se sprijini în afirmațiile sale pe teoriile lui *Robertson Smith*, care, după cum am văzut, vorbește de existența unui astfel de ospăț ritualistic la toate popoarele. Ținem să restabilim însă faptele și față de aceste afirmații ale lui *Smith*. Așa zisul sacrificiu totemic și comuniunea prin ospățul ritualistic cu totemul nu e un element caracteristic și nici general al totemismului. *P.W. Schmidt* stabilește că „printre sutele și sutele de triburi cu organizare totemistă, risipite pe întinsul globului, abia patru sunt care cunosc acest obicei care s-ar apropia cu ceea ce *Freud* și *Smith* numesc comuniune totemică, și acestea sunt etnologic cele mai noi.”<sup>218</sup>

Dintre triburile cele mai vechi am văzut că cele mai multe nu cunosc sacrificiile de animale, sacrificiile aduse divinității constând din prinosul primelor lor produse, plante sau animale. Aceste prinoase nu au însă nimic „sacru” în ele, ci sunt, pur și simplu, alimente și produse „profane”, așa că apropierea încercată de *Freud* între presupusul său sacrificiu totemic și sacrificiul de pe cruce și sfânta taină a comuniunii creștine e lipsită de orice sprijin al realității, fiind produsul unei hazardate analogii fanteziste. În ceea ce privește aserțiunile lui *Smith* referitoare la sacrificarea animalului și la comuniunea totemică, din care el vrea să facă un act ca-

<sup>218</sup> *P.W. Schmidt*: „Origines et évolution de la religion”, p. 152.



racteristic al totemismului și, prin aceasta, un prototip al sacrificiilor religioase în genere, păgâne sau creștine, sunt de observat următoarele: *Smith* se întemeiază în aserțiunea sa pe relatările lui *Frazer* în această privință; iar în ce-i privește pe arabi pe o legendă târzie, posteroară creștinismului, chiar și datorită sfântului Nil, care vorbește de sacrificarea cămilei de către arabii beduini, animal sfânt considerat de ei și prohibit consumării, dar pe care, în timp de mare lipsă, o consumă, după un anumit ritual, socotit de *Smith*, totemic.

În ce privește mărturia lui *Frazer*, invocată de *Smith*, iată la ce se reduce și în ce constă: „Este exact, scrie *Frazer* în 1911 că, în cartea mea «Totemismul» și aiurea, am semnalat de câteva ori, de patru ori în total, sacrificarea solemnă a unui animal considerat «sacru» și față de care eu am pronunțat cuvântul de «totem». Însă, în nici unul dintre aceste cazuri, n-a fost vorba de consumarea animalului sacrificat de către adoratorii săi. Această consumație constituie însă esențialul teoriei lui *Smith*”,<sup>219</sup> zice *Frazer*. Deci chiar acolo unde se constată sacrificarea animalului totem, deși cazurile acestea sunt foarte rare, animalul totem fiind, în genere, prohibit și deci sustras consumației, nu se constată consumarea de către adoratori a animalului sacrificat, fie că acesta era considerat sacru sau nu. Așa că „prototipul totemic” al sacrificiului religios, în genere, și al celui creștin în persoana Mântuitorului lipsește cel puțin în această perioadă. Apariția lui e de dată târzie și e în legătură, fie cu anumite ritualuri magico-vânătoarești sau cu zoomorfismul și antropomorfismul popoarelor războinice de mai târziu. Fapt este că, inițial, atunci când se caută a se fixa originea acestor co-

muniuni și sacrificii totemice, nu găsim nici totemism și nici urme de atari sacrificii. Deci, și asupra acestui punct, teoria lui *Freud* ca și a lui *Smith* plutește în vid și pură imaginație. Cu atât mai puțin se poate vorbi de universalitatea acestor practici. Cazurile de la evrei sau de la arabi sunt sau de dată târzie, cum ar fi sacrificarea mielului pascal al iudeilor, sau cu totul nesigure și întâmplătoare, cum e cazul, unic de altfel, cu sacrificarea și consumarea, după un anumit ritual, a cămilei la arabii beduini.

5. Și, în sfârșit, felul cum se găsește constituită familia la popoarele primitive de cea mai adâncă vechime etnologică exclude complet formarea acelui întreg proces imaginat de *Freud* pe baza acelui „libido” refulat și, apoi, sublimizat în prohibițiile exogamice ale religiei totemice. Căci regimul monogamic, cu o accentuată notă de puritate și simplitate de moravuri al popoarelor pre-totemiste nu se pretează la acest complicat proces bazat pe promiscuitate, incest, parricid, canibalism, „căință retrospectivă” și ură erotică refulată, imaginat de *Freud* pentru a explica apariția religiei din „tote-murii și tabu-uri”. Starea aceasta de nevroză sexualistă atribuită de *Freud* popoarelor primitive poate să aparțină timpurilor de azi sau poate să fi aparținut în trecutul istoric numai unor anumite popoare cu astfel de înclinări erotice și nevrotice; nici într-un caz însă n-a aparținut timpurilor în care se pune apariția religiei. „Imaginea pe care ne-o putem face despre cei mai vechi oameni, după cunoștințele științifice, diferă complet de aceea pe care și-a format-o *Freud*” – zice cu dreptate *Schmidt*. A asimila acești oameni cu nevroticii sexuali pe care el ni-i prezintă și a trage concluzii pe bazele unui pansexualism care ar prezida viața noastră sufletească conștientă și mai ales inconștientă este o întreprin-

<sup>219</sup> P.W. Schmidt: „Origines et évolution de la religion”, p. 146.



dere din capul locului eșuată. Teoria freudiană eșuează deci la cea mai sumară analiză, atât asupra fondului său psihanalitic, cât și asupra substratului său istoric și etnologic. Și unul și altul refuză a se preta la aberațiile, devenite adesea insaniități și obscenități, ale celei mai noi teorii sociologico-psihologice în explicarea religiei.

Din toate acestea rezultă că totemismul nu oferă cheia explicativă a originii religiei. El nu este nici *universal*, nici *uniform*, nici *religios*, nici *primar*. Și chiar acolo unde îl găsim atestat, sau este *lipsit de orice semnificație religioasă* sau, când are o atare semnificație, este, evident, *împrumutată*. În fond, totemismul *nu este o religie* și ca atare nici *nu poate fi considerat sursa religiei în genere*.<sup>220</sup>

Ca încheiere a acestor considerații putem subscrie întru totul caracterizării făcute de Monseigneurul *Le Roy* asupra totemismului în lucrarea sa „Religia primitivilor”: „Totemismul nu este altceva decât *un pact magic*, social și familial, imaginat de omul primitiv pentru a uni, destinde, fortifica și extinde viața de familie”. „O instituție prin care, sub forma vizibilă a unui animal, sau, excepțional, al unui corp vegetal, mineral sau astral, o forță invizibilă este socotită ca asociată, prin înrudire mistică, unui individ, unei familii, unui grup clanic sau unui trib în vederea unei reciprocități de servicii”.<sup>221</sup> Totemismul aparține deci *magiei*, și nu *religiei*. El n-a creat nici *conștiință religioasă*, nici *conștiință morală*, nici *ideea de sacru*, nici pe cea de *divin*.

Din contră, el *le-a găsit pe toate acestea ca existând* și s-a servit de ele pentru a se putea el însuși constitui și perpetua.

Pentru a face cineva un pact cu o ființă sau forță invizibilă a trebuit să creadă întâi că această ființă sau forță există. Cu neantul nu se aliază nimeni. Credința în această ființă sau forță invizibilă constituia religia. Religia a fost, deci, anterioră totemismului. Totemismul nu este deci religia *primitivă* a omenirii, chiar dacă am admite că este o religie, ceea ce, după cum am arătat, nu este.

<sup>220</sup> Pinard de la Boullaye: „L'étude comparée des religions”, vol. I, p. 407.

<sup>221</sup> Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 132.



## CAPITOLUL IX

## Tabuismul

Ca o variantă a totemismului, căutând să înlocuiască „totemurile” prin „tabu”-uri, în explicarea apariției religiei, se prezintă: *tabuismul*. Sub „tabuism” se înțelege sistemul care caută să pună originea religiei în elementul de *inviolabilitate* sau de *prohibiție* cu care sunt înzestrate la popoarele primitive anumite persoane, ființe sau lucruri, care nu au totuși nimic religios în ele. Astfel ar fi persoana regelui sau a șefului tribului, anumite cuvinte, anumite locuri, anumite animale etc. socotite „tabu” adică oprite, ferite de atingere, scoase din uzul comun, înzestrate cu o putere ascunsă, dăunătoare pentru cei ce vin în contact cu ea etc. Ce este însă un „tabu” într-adevăr este foarte greu de definit. „Tabu” este și un cadavru, de a cărui atingere trebuie să te ferești ca de ceva necurat; „tabu” este și persoana venerată a regelui, a șefului tribului sau chiar a satului, de a cărui vedere sau numai rostire a numelui trebuie să te ferești; „tabu” este și zeul sau idolul adorat, de al cărui chip sau reprezentant trebuie să te ferești; „tabu” în sfârșit sunt o întreagă serie de locuri, lucruri, acțiuni sau cuvinte de care trebuie să te păzești sau cu care trebuie să te porți într-un anumit fel. „Căci, după cum spune P.Servant, la triburile din Noua Zeelanda totul poate fi socotit „tabu”: oamenii, animalele, obiectele neînsuflețite, locurile, instituțiile și afacerile poli-

tice sau religioase. Sălbaticul care a atins un mort sau care a pregătit pământul pentru semănatul unei plante *kumaras* este „tabu” sau „tapu”; anumite plante care cresc la rădăcina arborilor sunt „tabu” și scosul lor atrage după sine uscarea arborilor respectivi; în epoca pescuitului, instrumentele de pescuit, ca și locurile unde urmează să se facă pescuitul sunt „tabu”. „Tabu” sunt cimitirele sau locurile și casele unde moare cineva, străin sau de-ai casei. De aceea, casele sau bordeiele unde a murit cineva sunt distruse și arse. De aici, obiceiul transportării morților în plin aer sau în adăposturi în grabă construite. Locul unde se gătesc bucatele sunt „tabu” pentru șeful familiei, căruia îi este interzis de a intra, dormi sau mânca acolo. Capul șefului de familie e întotdeauna „tabu” etc.

Care este originea tabu-urilor, de asemenea, e greu de precizat. Indigenii neozeelandezi, spre exemplu, le atribuie zeilor, șefilor de triburi sau preoților. Instituirea lor se face adesea prin pronunțarea precipitată a unor cuvinte neînțelese, ridicarea lor printr-un anumit ritual aplicat asupra persoanei sau lucrului „tabu”.<sup>222</sup> Ele s-ar asemăna deci, cu un fel de farmece și vrăji de origine magică, cu care și au, după cum se vede, o foarte strânsă legătură.

Cuvântul „tabu” este de origine *polineziană* și înseamnă ceva deosebit, marcat spre a fi separat de alte lucruri. El derivă din cuvântul rădăcinal: *ta* sau *ka*, care înseamnă marcat, însemnat și particula: *bu* sau *pu*, care înseamnă foarte puternic. De aici și denumirea de „tabu” sau „tapu” sau și „kapu” pe care o găsim la toate aceste triburi. În etnologie s-a încetățenit expresia „tabu”, care a și rămas și care ar avea ca

<sup>222</sup> A.Bros: „La religion des peuples non civilisés”, p. 186



echivalent pe grecescul „aghios” și latinul „sacer”. Același înțeles de „tabu” îl are și cuvântul „wacan” la indienii din America de Nord.<sup>223</sup> Această apropiere de înțeles și de denumire ne face să vedem în „tabu”-uri forme concretizate ale aceleiași forțe universale: „mana” sau „orenda”, pe care am văzut-o în totemism.

„Ceea ce este caracteristic la un „tabu” – zice Salomon Reinach, teoreticianul originii tabuiste a religiei, este că interdicția care-l acoperă nu este motivată și că sancțiunea, în caz de violare, nu-i o pedeapsă de natură civilă, ci o calamitate cum ar fi moartea sau orbirea, care atinge pe cel culpabil”.<sup>224</sup> Din aceste credințe întâlnite la unele popoare primitive, Salomon Reinach crede că poate găsi forma primitivă din care s-a născut religia și care n-ar fi „decât un ansamblu de astfel de prohibiții și scrupule arătate sau de care sunt înconjurată anumite obiecte și ființe din natură”. Reinach își definește religia drept „un ansamblu de scrupule care pun obstacol liberului exercițiu al facultăților noastre”.<sup>225</sup> Aceste prohibiții sau scrupule s-ar fi născut în chip firesc din tendința omului de a se conserva și de aceea, primul scrupul observat este cel al opririi vărsării de sânge, deci al morții, de unde și primul dicton-tabu este: „să nu ucizi”. Și tot de aceea și aureola deosebită de care e înconjurat sângele care apare la mai toate popoarele primitive ca ceva „prohibit”, sacru. Din această noțiune de prohibit, de interzis, s-a născut noțiunea de „sacru”, spre deosebire de cea de „profan” și astfel s-a și născut primul element constitutiv al religiei,

care împreună cu concepția animistă, a creat religia. Așa cel puțin privește lucrurile Reinach.<sup>226</sup>

Reinach caută să exemplifice semnificația și valoarea religioasă a noțiunii de „tabu” mai ales în legătură cu religia evreilor văzând în Iehova, „care nu poate fi văzut” și a cărui vedere aduce moartea, un caz specific de „tabu”. De asemenea, „arca alianței” nu era decât tot ceva „tabu”, a cărui atingere aducea moartea, cum e cazul cu Huza, citat în Vechiul Testament, care, atingând arca alianței, a căzut mort. Însuși „Decalogul” nu constituie, după Reinach, decât o serie de „tabu”-uri codificate.

Doar că teoria lui Reinach, ca toate teoriile, de altfel, care vor să explice religia pe cale naturală, eliminând din ea tocmai ceea ce e esențial adică ideea de divinitate, e foarte greu de susținut. Și aceasta dintr-o întreagă serie de considerente.

În primul rând, definirea religiei ca un ansamblu de tabu-uri, cum o consideră Reinach, definiție care, după el, are tocmai meritul că elimină din conceptul fundamental al religiei ideea de Dumnezeu, de ființe spirituale, de supranatural, într-un cuvânt tot ceea ce, în chip obișnuit, e considerat ca făcând obiectul religiei, constituie strania inovație logică de a defini ceva prin eliminarea din definiție a tot ceea ce este esențial și caracteristic unui lucru. E tocmai procedeul adoptat de Reinach și despre care Alfred Loisy, destul de liberal și el în interpretarea faptelor religioase, spune: „Până în prezent nimeni n-a crezut că o definiție, pentru a fi socotită exactă, trebuie să nu cuprindă nimic din ceea ce comunii muritori presupun a fi obiectul ei”.<sup>227</sup> E cazul definiției

<sup>223</sup> A. Bros: „La religion des peuples non civilisés”, p. 187

<sup>224</sup> Salomon Reinach: „Orpheus”, p. 4

<sup>225</sup> Salomon Reinach: „Orpheus”, p. 4

<sup>226</sup> Salomon Reinach: „Orpheus”, p. 10.

<sup>227</sup> A. Loisy: „A-propos d'histoire de religion”, p. 50.



date de *Reinach*. Procedul este foarte comod și cu el se poate argumenta și „dovedi” orice teză, orice fantezie. Elimini din religie ceea ce este religia; faci o definiție ad-hoc despre religie și apoi începi să construiești religia. Exact așa procedează *Reinach*.

În afară de aceasta *Reinach* confundă religia cu anumite elemente, care fac parte din ea sau care sunt ulterior adăugate, fără a-i fi *esențiale*, cum este cazul cu *interdicțiile alimentare* și atâtea alte tabu-uri, care sunt de altă origine, decât cea religioasă. Și anume de evidentă origine totemico-socială, dar care s-au adăugat religiei sau și-au impropriat ele însele forme și caracter religios.

*Al doilea.* Nu toate „tabu-urile” sunt *iraționale*. Apariția multora din ele își are justificarea ei socială sau naturală; cum e chiar cazul, citat de *Reinach*, ca element inițial în crearea noțiunii de tabu: *interdicția vărsării sângelui*. A-ți conserva viața și a interzice omorul nu e un act *irațional*, chiar dacă e „tabu”. Semnificația de „sacru” dată sângelui provine din motive pe care le-am văzut și în totemism, sângele reprezentând noțiunea de viață, suflet, continuitate și confraternitate.

*Al treilea.* Distincția între ceea ce este permis și ceea ce nu este permis n-are neapărat caracter religios. Sunt atâtea „tabu-uri” de ordin profan, care n-au nimic de-a face cu religia, cum sunt alături de acestea atâtea „tabu-uri” specific religioase. Spre exemplu: *interdicțiile matrimoniale*, care sunt de natură strict socială etc.

*Al patrulea.* Tabuismul nu poate explica caracterul inviolabil al unor animale sau plante, care sunt considerate ca „tabu”. Pentru aceasta el trebuie să facă apel fie la animism, fie la totemism, cum și face *Reinach*, pentru a explica carac-

terul lor „sacru” și deci, inviolabil. În cazul acesta însă, tabuismul nu mai poate fi privit, el, ca *fenomenul de origine*, ci ca unul *derivat*.

*Al cincilea.* Tabuismul explică formarea ideii de divinitate și de spirit din noțiunea de prohibit, care ar fi deci elementul anterior și esențial religiei. Ori noi am văzut că ideea de Dumnezeu există dintr-un început și *din existența ei s-au născut interdicțiile religioase*, și nu invers.

*Al șaselea.* Aplicațiile la religia iudeilor sunt arbitrare și inoperante. Nimeni nu contestă că în ceremonialul mozaic nu erau și resturi de practici sociale de la popoarele înconjurătoare sau premergătoare. Dar ideea unui Dumnezeu creator, cârmuitor și legislator *există* la iudei, indiferent de aceste practici de origine profană, totemistă sau tabuistă împrumutate de la triburile vecine. „Arca alianței” nu era numai un ansamblu de scrupule, cum presupune *Reinach*, ci cuprindea *legea*, dată de Iehova, și era simbolul și templul Lui. A elimina pe Iehova din religia iudeilor, cum face *Reinach*, înseamnă a răsturna faptele pentru a pune în locul lor teoria. Or, nu cu teorii se poate rezolva problema existenței religiei. Tabuismul este un fenomen de origine socială, care presupune existența animismului și a totemismului. Deci nu poate fi socotit el drept fenomenul primar și originar, care ar fi creat religia.



## CAPITOLUL X

## Magismul

Dintre diferitele teorii, pe care cercetători din felurite domenii: etnologi, psihologi, sociologi, filologi, istorici sau arheologi le-au emis asupra originii religiei, după abandonarea curentelor teorii filosofico-raționaliste în genere acreditate, ca și a celui universal și primitiv fetișism, în care urma să se găsească cheia și înțelesul tuturor religiilor, două teorii au fost care s-au bucurat de mai multă autoritate și trecere în cercurile științifice: *animismul* și *naturismul*. Și mai ales cel dintâi. Pentru cea mai mare parte a oamenilor de știință pozitivă, animismul se impunea mai ales prin larga linie de evoluție pe care formarea religiei o prezintă în procesul de evoluție a apariției culturii umane în genere.

În expunerea critică ce am făcut asupra acestor două teorii am arătat însă care sunt gravele insuficiențe pe care aceste două teorii le prezintă. Insuficiențe provenind fie din faptul că procesul psihologic inaugurat de ele pentru apariția religiei era *prea complicat* pentru a putea fi atribuit omului primitiv, fie că atât animismul cât și naturismul reprezentau forme de religie apărute și atestate cu mult mai târziu pe scara evoluției umane decât îngăduie sau admit teoriile amintite, fie în sfârșit, că nici unul, nici altul nu explicau suficient apariția elementului de *spiritual* și *supranatural*, de *sacru* și *divin*, cu care ele deja operau sau le presupuneau

deja ca *date*, când ele tocmai trebuiau *explicate*. Căci tocmai acesta era punctul *esențial* al problemei: să se explice cum au apărut pe cale *naturală* aceste noțiuni de divin și supranatural, fără de care religia nu poate fi concepută.

De aceea s-au și imaginat alte teorii și ipoteze care, făcând apel la alte forme posibile sau probabile de cugetare sau de comportare a omului primitiv față de natura înconjurătoare, ca și față de viața sa inferioară, să dea o explicație mai plauzibilă asupra originii religiei. Și astfel animismul a fost înlocuit sau precedat de *preanimismul magic* sau de *magism*, iar naturismul de *totemism* și *tabuism*. Că totemismul, ca și afiliatul sau derivatul său, tabuismul, nu pot fi socotite drept forme primordiale ale religiei, am arătat când am vorbit despre aceste două teorii. Rezultă, din considerentele critice expuse, că totemismul nici nu poate fi socotit drept o formă religioasă propriu-zisă, ci una strict socială și profană și că numai prin amestecul cu formele religioase preexistente el a căpătat și semnificații religioase. Că acea forță misterioasă care preexistă totemismului, acel „wacan”, „mana” sau „orenda” și pe care totemismul o folosește ca suport explicativ al apariției elementului religios în organizația clanică, ne duce mai degrabă către existența unui *preanimism magic*, care ar reprezenta și prima formă din care mentalitatea primitivă a evoluat către religie. Și iată cum locul teoriilor animisto-naturisto-totemiste în explicarea originii religiei l-au luat, în timpul din urmă, teoriile *magiste*, care pun, în existența unui *preanimism magic* sau în *magie*, originea apariției religiei.

*Ce este însă magia?* Definiția magiei este extrem de dificilă. Toți vorbim de magie și cu toate acestea cu greu putem spune lămurit și precis ce este magia. De această dificultate



se lovește și omul de știință, cercetătorul care ar vrea să precizeze sfera și conținutul cuvântului: magie. *P.H. Bouvier*, unul dintre tinerii etnologi și istorici ai timpului, savant de mari speranțe al științei catolice, mort însă prematur, de curând încercând să dea o definiție a magiei într-un întreg studiu dedicat anume acestei chestiuni,<sup>228</sup> e silit să constate „extrema dificultate a subiectului, cel mai obscur poate, pe care îl are de cercetat Istoria religiilor”.

Aceeași constatare o fac cei doi sociologi francezi *Hubert* și *Mauss*, care, în încercarea ce o fac de a da o definiție generală a magiei, sunt siliți să mărturisească că „până în prezent nimeni nu ne-a dat noțiunea clară, completă și satisfăcătoare a magiei”.<sup>229</sup>

Redăm totuși, dintre multele definiții încercate, pe cele mai curente și care au șansa de a fi fost mai larg acceptate. Astfel, după *Frazer*, care în vestita și ciudata sa lucrare, mereu refăcută și în multe din concluziile sale schimbată de la ediție la ediție: „*Rameau d'or*”, după titlul din traducerea franceză, sau „*Golden Bough*”, după originalul englez, vastă colecție de fapte, credințe, practici și obiceiuri adunate din lumea popoarelor primitive, s-a ocupat și de magie, fiind astfel unul dintre primii cercetători științifici ai ei; după *Frazer* deci, magia ar fi „prima formă sub care s-a manifestat cugetarea umană în tendința-i de a-și formula o privire generală asupra lumii”. Un fel de primă filosofie a lumii, deci. În chip mai special și mai adecvat problemei, *Frazer* numește magie: „practicile destinate a produce efecte speciale prin aplicarea asupra naturii a celor două legi zise de *simpatie* și

*contiguitate* ale sufletului nostru” și pe care el le formulează în termenii următori: Similarul produce similar – *legea similitudinii*, și ceea ce a fost odată în contact, continuă a rămâne, influențându-se chiar după încetarea contactului – *legea contiguității*; la care s-ar putea adăuga ca un corolar al lor; partea se raportează la tot, ca și imaginea la lucrul pe care-l reprezintă sau îl evocă.<sup>230</sup>

În concepția lui *Frazer*, magia reprezintă prima formă de evoluție a cugetării umane, fiind deci, într-o anumită măsură, și prima formă de cugetare științifică a omenirii. Omul primitiv, zice *Frazer*, socotind că prin aplicarea acestor două procedee, al similitudinii și al contiguității, ale căror efecte le constatare în propria sa viață sufletească, poate domina și mersul evenimentelor din natură, implicit el consideră că fenomenele din natură stau și ele într-o anumită ordine și regularitate, pe care el o poate stăpâni și constrânge. O concepție care se apropie de cea științifică, întrucât presupune o anumită ordine și regularitate între fenomenele naturii. De la această „manieră magică” de a privi lumea, omenirea a trecut la „concepția religioasă”, care reprezintă astfel un stadiu mai înaintat al cugetării umane, însă de o manieră cu totul alta decât cea magică. Dominarea fenomenelor din natură nu mai constă în aflarea și stăpânirea regularității care ar fi în noi sau în aceste evenimente, ci ele sunt independente de noi, stând în voia și puterea unor forțe de deasupra lor și a noastră, a căror bunăvoință trebuie să ne-o procurăm: *religia*.

<sup>228</sup> *P.H. Bouvier*: „Magie, à la recherche d'une définition” 1912

<sup>229</sup> *Hubert et Mauss*: „Esquisse d'une théorie générale de la magie”, în „*L'année sociologique*” 1902-1903, p.9

<sup>230</sup> *J.G. Frazer*: „*Golden Bough*”, ed.I-1980, ed.III în 11 vol. În 1915. Traducere franceză sub titlul: „*Rameau d'or*” în colecția de publicații „*Annales du Musée Gimet*”, Paris



Și astfel omul, care la început obiectivase fără nici o ezitare ideile sale și felul lor de a se asocia și produce și care își închipuise că poate crea și lucrurile și evenimentele din afară, așa cum el își sugera propriile sale idei, omul care se crezuse stăpân al forțelor naturii, așa cum el era stăpân asupra gesturilor sale, a sfârșit prin a se convinge că lumea totuși îi rezistă. Că evenimentele din ea nu se produc după propria voie și procedeele întrebuintate pentru a și-o impune. Și atunci el a dotat natura cu acele forțe misterioase, pe care și le arogase la început el însuși. Și după ce el fusese zeu, a terminat prin a popula lumea cu zei. Pe acești zei, el nu-i mai putea constrânge, ci li se supuse prin adorație, adică prin sacrificii și rugăciuni. Așa că, după Frazer, religia s-a născut din eșecurile și erorile magiei.<sup>231</sup>

Hubert și Mauss, respingând această definiție a lui Frazer ca incompletă și unilaterală, întrucât ea ignoră o întreagă serie de evenimente caracteristice ale magiei, definesc la rândul lor magia drept un „fenomen colectiv”, un fel de „categorie mintală”<sup>232</sup> impusă omului primitiv de credința generală într-o forță misterioasă pe care ar poseda-o lucrurile, și care forță poate fi dominată și constrânsă prin anumite procedee acumulate și cristalizate de colectivitate, prin puterea tradiției: *riturile magice*. Această credință într-o forță misterioasă a primitivilor preistorici e aceeași pe care o găsim și astăzi la diferitele triburi primitive de pe toată suprafața pământului. Și nu numai la ei, ci chiar la popoare intrate de mult în faza de civilizație. E „mana” melanezienilor, „oren-da” irochezilor, „manitou-ul” algonquinilor sau „wacan”-ul

siouxilor din Nordul Americii; e cea „nkisi” a bantușilor din Africa centrală și sudică sau „brahman” a hindușilor asiatici. Această credință însăși s-a născut din dorințele, iluziile, sugestiile și halucinațiile colectivității, care, tot din această dorință generală de a stăpâni, de a-și apropia această forță misterioasă, căreia tot ea i-a dat naștere, a creat și *practicile magice* de stăpânire și producere sau: *magia*.<sup>233</sup> Magia nu este, astfel, decât rezultatul unei stări de halucinație și sugestie colectivă a societății primitive. Sociologii, autorii acestei teorii, vor să prezinte atât magia, cât și religia, de altfel, drept un produs al unei logici speciale, în funcție de masă, al unei prelogici,<sup>234</sup> deci produs al colectivității și nu al insului singular, al unei logici și psihologii individuale, cum susține Frazer și în genere, școala antropologică-psihologică, spre deosebire de școala sociologică.

Și deși prin această supraaccentuare a colectivului în explicarea apariției magiei se pune într-o grea dificultate tocmai caracterul asocial și particular, de cele mai multe ori ocult și ezoteric, al magiei la cele mai multe triburi, caracter pe care-l evidențiază și-l utilizează tocmai școala sociologică, făcând din el elementul de esențială deosebire dintre religie și magie,<sup>235</sup> de fapt concepția sociologică redă mai complet specificul magic și explică mai bine prezența și mai ales *prezervarea* magiei alături de religie de-a lungul istoriei, din cele mai vechi timpuri și până astăzi, în plină lumină a civilizației și îndelungată domnie a creștinismului.

<sup>231</sup> Hubert et Mauss: „Esquisse d'une théorie générale de la magie”, pp. 122-143.

<sup>234</sup> Levy Brühl: „La mentalité primitive”.

<sup>235</sup> Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 351.

<sup>231</sup> Hubert et Mauss: „Esquisse d'une théorie générale de la magie”, p. 8.

<sup>232</sup> Pinard de la Boullaye: „L'étude comparée des religions”, vol. I, p. 389.



Dacă însă *Frazer* vedea în magie prima formă sub care mentalitatea primitivă s-a comportat față de ansamblul evenimentelor din natură și din care apoi s-a trecut spre religie ca spre o formă mai evoluată, mai înălțată a cugetării umane, alți cercetători văd în magie o formă de decădere, de degradare a religiei, care a preexistat magiei. Astfel, *Le Roy*, un adânc cunoscător al popoarelor bantușe din centrul Africii, la care magia și astăzi e în floare, dominând adânc viața lor socială și individuală, trăind însă alături de religie, care își are propriile sale resurse, necesități și domenii, altele decât cele ale magiei, vede în magie, pe care el o definește drept „arta de a pune la dispoziția omului primitiv prin întrebuințarea unor anumite practici oculte, mai mult sau mai puțin amestecate cu elemente religioase, forțele din natură sau de a capta influența lumii invizibile...” „o formă de *perversiune*, de degradare a religiei”. Deci tocmai invers de ceea ce afirmă *Frazer*, care vedea în religie o formă derivată, e drept că mai evoluată însă, din magie.

Așa că păreri sunt foarte împărțite asupra a ceea ce este magia în esența ei, cât și asupra originii ei și a raportului ei de apropiere sau de excludere, de prioritate sau posterioritate față de religie. De aceea, cea mai bună procedură în descifrarea și aflarea a ce este magia, cât și a fixării raporturilor ei reale cu religia, după unii, ar fi simpla descriere a faptelor la care ea se raportează, „descriere care, în același timp, ar constitui și cea mai bună definiție”.<sup>236</sup>

Această metodă o vom accepta și noi ca pe cea mai potrivită pentru a afla la lumina faptelor care e cea mai justă definiție a magiei și care este raportul ei față de religie. În considerarea acestor fapte ne vom conduce de împărțirea

pe care o face *Frazer*, care împarte „riturile magice” în două mari grupe: unele provenind din aplicarea legii similitudinii, care dau naștere procedeeleor *magiei imitative* și altele care se nasc din aplicarea legii de contiguitate și care dau naștere fenomenelor sau riturilor *magiei simpatice*. Tot ceea ce omul dorește, poate și produce și deci, și posedă prin aplicarea asupra naturii a procedeeleor de *similitudine* sau de *contiguitate*, de *imitație* și *simpatie*. Spre exemplu: acțiunea întreprinsă asupra chipului reprezentat pe hârtie sau în lemn a cuiva se răsfrânge asupra originalului însuși. Producerea unui vâjăit asemănător căderii ploii sau vâjăitului vântului are puterea de a produce ploaia sau vântul. Sau, prin *contiguitate*, cineva poate exercita o influență asupra unui lucru, ființă sau eveniment, dacă posedă o parte din acel lucru sau ceva care i-a aparținut cândva sau care a stat cumva în vreo legătură cu acel lucru sau fapt. Influență sau legătură de la parte la tot, printr-un fel de aderență simpatcă, de aceea și denumirea de *magie simpatcă* sau *simpatetică* dată acestor procedee. Spre exemplu: părul sau unghiile de la cineva, un obiect de îmbrăcăminte, care a aparținut cuiva, pot avea sau se poate prin ele exercita o influență asupra celui căreia aceste părți i-au aparținut cândva, sau care îi aparțin în prezent sau îi vor aparține în viitor.

La aceste două feluri de procedee magice se pot reduce aproape toate actele, riturile și practicile magice. Unele din aceste procedee nu se pot explica decât prin apelul direct făcut la anumite spirite, în care caz avem de a face cu magia *supranaturală* și unde magia apare într-o directă dependență de animism sau de religie. În alte cazuri procedeele se fac fără un apel direct la aceste spirite, în afară doar de permanenta și colectivă credință a omului primitiv în acea forță

<sup>236</sup> A. Bros, „La religion des peuples non-civilisés”, p. 71.



impersonală, „mana” sau „orenda”, în care caz avem de a face cu magia „naturală”. În alte cazuri avem de a face cu acele rituri oculte ale magiei de atac și distrugere, așa numită „magie neagră”, al cărui caracter demonologic, deci animistic-fetișist, este extrem de pronunțat.

I. *Magia imitativă*. Intră în această categorie toate procedeele întrebuințate de magicieni în baza principiului similitudinii sau imitației. Căci prezența magicianului, a *șamanului* sau a *vrăjitorului* este de absolută necesitate în producerea fenomenului magic. Fiindcă nu toți oamenii, ci numai unii, au *darul*, puterea, *forța* aceea misterioasă de a produce actul magic, de a constrânge și a pedepsi, și chiar de a distruge și a omorî pe un adversar. Fiindcă procedeele magiei imitative sunt, de obicei, cele mai des folosite pentru a face rău adversarului, dușmanului, în absență și de la distanță. Procedee de care se folosește mai ales „magia neagră”.

Iată câteva exemple de magie imitativă:

a) Spre a se scăpa de un adversar, și procedeul e utilizat mai ales „când se face de dragoste”, procedeul e următorul: se face o imagine de lemn, cârpă, sau chiar o simplă imagine, desenată sau schițată pe ceva, a chipului persoanei asupra căreia urmează să se îndrepte acțiunea magică și se străpunge această imagine cu cuie sau cuțite în inimă, ochi, cap, barbă sau unghii, deci în toate acele organe, cărora li se atribuie un rol hotărâtor în producerea și continuarea vieții, urmând ca toate aceste lovituri să se reproducă și asupra originalului imitat sau reprodus în păpușa sau chipul desenat și să-i aducă o vătămare parțială sau chiar moartea.

Astfel de procedee de magie imitativă sunt foarte curențe la triburile primitive de astăzi din Australia, Polinezia, Africa sau la indienii Americii de Nord. De astfel de imagini păpuși

se folosesc pentru a-și distruge adversarii triburile din *Ojebeway*. În Java se folosesc în acest scop, imaginile făcute pe o hârtie sau frunză. Astfel de practici sunt cu predicție folosite în India pentru facerea de vrăji și farmece contra adversarului.<sup>237</sup>

Dar aceste procedee le găsim folosite și practicate de toate popoarele, câte s-au perindat în istorie: iudei și fenicieni, babilonieni și egipteni, greci și romani, la care magia era în floare, ea perpetuându-se până adânc în Evul mediu, la adăpostul diferitelor credințe păgâne, care s-au strecurat în lumea și conștiința creștină. Dar ele subzistă și astăzi în toate țările creștine și civilizate ale Europei, de la Bretania franceză, unde sunt în floare alături de cea mai fanatică credință catolică și până în Catalonia spaniolă sau Sicilia italiană, unde magia este practică public, cu aceeași fervoare cu care e adorată imaginea Maicii Domnului, amestecată ea însăși, adesea, în practicile magice. *Salomon Reinach* relevă în cartea sa „*Cultes, Mythes et Religions*” prezența și frecvența acestor practici magice, pe care le evidențiază din belșug *folclorul* tuturor popoarelor creștine din Europa. Așa că Europa practică ea însăși magismul, poate că pe aceeași treaptă și cu aceeași fervoare ca și creștinismul. Magismul sub forma magiei imitative e, de altfel, practicat pe o foarte largă scară și la noi. Satele noastre trăiesc încă în plină realitate magică.<sup>238</sup> La aceleași practici de magie imitativă se reduc

<sup>237</sup> A. Bros: *La religion des peuples non-civilisés*, p. 71.

<sup>238</sup> Scriitoarea *Bucura Dumbravă*, în romanul „*Haiducul*”, are o foarte amănunțită descriere a unei astfel de practici magice. Iubita lui Iancu Jianu, părăsită de acesta pentru o altă fată, își procură imaginea acesteia, face o păpușă asemănătoare ei, căreia îi străpunge inima cu cuțitul, convinsă fiind că prin aceasta și-a omorât rivala. Astfel de practici sunt foarte frecvente în lumea satelor noastre.



toate obiceiurile și credințele „cu chipul luat” sau „umbra furată”, cu „numele scris” sau „numele descântat” etc.

b) Tot la procedee de magie imitativă sunt de redus și atâtea din practicile, riturile și credințele în legătură cu actul procreației: sarcina și lăuzia femeii, ca și nașterea pruncilor. Căci, fără a împărtăși părerea, după noi cu totul eronată, pe care totuși atâția dintre etnologi și sociologi o preconizează și apără, că omul primitiv nu ar avea cunoștința realei cauze a nașterii pruncilor și că ar atribui fecundarea femeilor unor forțe cu totul străine de participarea bărbatului,<sup>239</sup> totuși fapt cert e că în legătură cu actul nașterii sunt puse în joc o întreagă serie de acte magice, care și ele își au rostul și importanța lor în venirea pruncilor pe lume. De aici, toate acele intervenții și apeluri făcute la forțele magice fie pentru a concepe, fie pentru a duce la bun sfârșit sau uneori și pentru a suprima sarcina femeii, la care magia imitativă este în plină activitate. Astfel, la primitivii din insulele *Babar*, femeii

<sup>239</sup> De astfel de părere sunt între alții *Em. Durkheim*, *Levy Brühl*, *S. Reinach* și *Sidney Hartland*. *Reinach* crede a descoperi la primitivii preistoriei urmele unei credințe în acele spirite „ratapas”, care ar produce fecundarea, pe care credințe, frecvente la tribul Aruntas - Australia, el le identifică și cu scenele sculptate pe bastonul de la Teyjat-Dordogne. Urmele unui cult al procreației, destul de clar atestat de diferite scene picturale sau gravuri păstrate din perioada preistorică, în directă legătură cu un cult *falic*, despre care ne dă o elocventă mărturie și vestita scenă de la *Cogul* a acelor 7 femei dansând în jurul unui idol, ca și amănuntul, destul de caracteristic, în legătură cu scena de la Teyjat, în care animalul care urma să fie fecundat prin aceste „ratapas” se dovedește a fi un...cal și nu o iapă, fac ca astfel de supoziții să fie cu foarte multă circumspecție acceptate. Căci, oricât de naivi au fost acești primitivi, totuși atâtea lucru puteau să știe, că femeia fără bărbat nu putea naște. Că „sterilitatea” unor femei a dus la părerea că singura legătură sexuală nu e suficientă și că procesului de fecundare trebuie să i se adauge și alte „forțe oculte” sau magice, în procesul concepției, da, dar nu să-l excludă pur și simplu.

care vrea să aibă prunc, i se pune în brațe o păpușă roșie, pe care ea o leagănă și o privește ca pe un prunc viu. Același procedeu e folosit în insulele Saibai și în Java, aici pentru a ușura sarcina. Din aceleași motive, atât soția cât și soțul, care vor să aibă fii se dedau la o întreagă serie de practici, privațiuni și posturi uneori, interdicții de la anumite mâncăruri, ocupații, gesturi sau chiar rostiri de cuvinte altele; acestea pentru a nu dăuna cu ceva noului născut sau celui ce trebuie sau este pe punctul de a se naște.

Abatele *Bros*, în lucrarea sa „La religion des peuples non-civilisés”, utilizând în special pe *Frazer*, dar și pe *A. Réville*, *Max Müller* și *S. Reinach*, citează o întreagă serie de practici și credințe magice de această natură, practici care se găsesc la toate popoarele și triburile, începând din Guineea și Borneo și până la Camceatka și Groelanda, adică pe tot întinsul globului. Astfel, la toate aceste popoare și triburi găsim felurite credințe și practici ale magiei imitative, cum ar fi între altele nu numai grija femeii însărcinate de a nu se uita la anumite animale spre a nu căpăta copilul anumite diformități caracteristice acestora, cum ar fi, spre exemplu, „botul de lup” sau „buza de iepure”, sau să nu se uite în oglindă „ca să nu iasă copilul cu privirea încrucișată”,<sup>240</sup> dar și obligația soțului de a ține post, de a nu se tunde, de a nu-și tăia unghiile sau de a se opri de la anumite lucrări și întreprinderi.<sup>241</sup> Tot ca o manifestare a magiei imitative sunt a se socoti și substituirile de cauze și efecte dintre copil și tată, cum ar fi acelea în care tatăl este acela care ia anumite medicamente sau leacuri prescrise de magicieni.

<sup>240</sup> *A. Bros*: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 72

<sup>241</sup> *A. Bros*: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 73



dar ale căror efecte se vor răsfrânge asupra copilului din pânțele mamei<sup>242</sup> etc.

La aceeași sursă de magie imitativă trebuie raportate desigur și atâtea din practicile în ființă încă la noi, românii, ca și la atâtea altele dintre popoarele europene sau neeuropene, în legătură cu evenimentele din preajma nașterii. Femeia însărcinată să nu se uite la un om cu vreo diformitație „că o ia”. Să se ferească de uitătura rea a cuiva „spre a nu i se poci fătul”. „Semnele din naștere”, o prună, un măr, o alună, un ban, sunt efectul faptului că femeia însărcinată a privit, a umblat, a pus în sân sau, pur și simplu, a dorit să aibă un astfel de fruct sau lucru. Până când și amănuntul ochilor șășii sau încrucișați, efect al uitatului în oglindă, îl găsim aidoma la noi, ca și în Borneo sau Guyana, după cum găsim aceleași credințe în asemănările care se transmit prin imitație de la anumite animale sau oameni, cu totul străini de casă și deci, de actul concepției; nas de vultur, buză de iepure, ochi de broască etc. De aceeași origine magică sunt purtatul panglicilor roșii de femeia însărcinată sau lăuză pentru a *înlătura* sau pentru a *produce* anumite efecte magice etc.

c) Procedee magice imitative se folosesc și când e vorba de *vindecat anumite boli*, sau când e vorba de asigurat o șansă bună la *vânat*, pescuit sau o întreprindere oarecare, în viața obișnuită, în evenimente mai rare și solemne și, mai ales, *în războaie*.

Astfel, în *Columbia* se aruncă în apa de pescuit imagini din pești de lemn, ceea ce face pescuitul abundent; se utilizează ramuri de pomi pentru atrasul și prinsul păsărilor;

blănuri de animale pentru atrasul și abundența vânatului de animale etc.

Mai curioase sunt acele obiceiuri, după care femeile rămase acasă nu trebuie să-și taie părul cât timp soțul e plecat la vânatul elefanților, pentru că altfel elefanții vor rupe cursele, făcute adesea din păr, și animalul căzut în cursă va scăpa. Elementul de imitație de aici este părul lung al femeii și frânghiile din care sunt făcute cursele. La fel la triburile dayaks din Africa, soția nu trebuie să se atingă de untdelemn sau corpuri grase pentru ca vânatul, în special porcul sălbatic, să nu-i scape, să nu-i „alunece” din mâini. Elementul de imitație aici e alunecatul grăsimii etc. O întreagă serie de astfel de practici magice sunt impuse soților celor plecați la vânat, la hotentotii din Africa și laponii din Alaska, malaezii din Borneo și Sumatra sau caraibii din Asia, încât adesea succesul vânatului depinde mai mult de ce face femeia rămasă acasă, decât de soțul plecat la vânat,<sup>243</sup> succesul vânatului depinde adesea de fidelitatea conjugală a soției, decât de dexteritatea vânătorească a soțului.<sup>244</sup>

Vrăjile, descântecul, incantațiile, farmecele de dragoste, de dat, de sănătate, de ghicit, de câștig etc., atât de adânc înrădăcinate în credințele noastre populare, aici își au rădăcina și originea.

d) Tot prin magie imitativă se crede că se asigură *belșugul câmpului*, *fecunditatea animalelor*, ca și anumite *calități* ale oamenilor. Pretutindeni aproape la primitivi, femeia însărcinată este socotită capabilă de a fecunda locurile prin care trece sau plantele și ființele pe care ea le atinge<sup>245</sup> sau,

<sup>243</sup> A. Bros: „La religion des peuples non-civilisés”, pp. 74-75.

<sup>244</sup> Emile Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”.

<sup>245</sup> A. Bros: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 75.

<sup>242</sup> A. Bros: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 73



invers, anumite plante, obiecte sau părți ale trupului au astfel de influențe asupra oamenilor. Astfel – anumiți arbori care fac fructe *lungi*, au darul de a face să crească pațul – în Vancouver; la Beșuani, părul de șoarece produce agilitate. Locuitorii din Galela cred că frecatul de picioarele lungi ale păianjenului dă calitate la cântatul instrumentelor cu coardă,<sup>246</sup> forma lunguiață a unor pietre le fac producătoare de dragoste pentru cele care le poartă, bărbat sau femeie, și chiar cu bune efecte procreative, cum se crede în Noua Guinee britanică,<sup>247</sup> pe când la unele triburi melaneziene, pietrele care au oarecare asemănare cu fructele arborelui zis arborele de pâine sunt bune pentru îmbelșugatul rod al acestui arbore. De aceea ele sunt și adunate și îngrămadite la rădăcina acestor pomi pentru a le mări... fecunditatea.<sup>248</sup>

Aici sunt de pus atâtea din practicile magiei în ființă încă la noi, în legătură cu „darea” sau „luarea manei câmpului”, „a vitelor” și atâtea dintre descântecele și vrăjile de dragoste, purtatul lenjeriei de la femeile însărcinate sau lăuze pentru a înlesni altei femei purcederea sarcinii sau naștere ușoară. Aceeași origine și semnificație o au atâtea practici de la nunți și botezuri, ca luatul de flori din buchetul miresei etc., capitolul putând fi bogat ilustrat cu atâtea exemple din folclorul de la noi.

II. Al doilea grup de practici magice sunt cele care au la bază *magia simpatică* sau simpatetică, adică aceea care se bazează pe principiul *contiguității* sau simpatiei. Legătura

aici nu se mai face pe baza imitației, ci pe raportarea părții către tot, că și pe efectul de durată și de la distanță al contactului avut odată.

Lucrurile care au fost odată unite se influențează între ele și după ce au fost despărțite, iar acțiunile încercate sau exercitate numai asupra unei părți, care aparține sau a aparținut unui lucru sau organism, are efect asupra întregului organism.

a) Astfel dinții, părul, unghiile, o bucată de piele sau un os, sau chiar numai un obiect, o haină sau o cârpă numai, care a aparținut sau aparține cuiva sau chiar numai numele sau umbra cuiva, au influență asupra purtătorului sau aparținătorului.

Astfel la australienii din Noua Galie, ca și la anumite triburi din Victoria, dintele scos este pus la rădăcina unui pom, spre a fi la adăpost de orice întâmplare, care s-ar răsfânge asupra celui de la care a fost scos. În Noua Guinee și în insulele Celebes, dintele scos beneficiază de un adevărat ritual magic; aruncat pe acoperișul casei se invocă șoarecele pentru a da un altul mai bun, ritual care se practică aproape neschimbat și astăzi în satele noastre.<sup>249</sup>

<sup>249</sup> Prin acest „ritual magic”, practicat la scoaterea dinților, în special a primului dinte, am trecut toți cei ce ne-am făcut copilăria în ambianța vieții rurale. Personal, îmi amintesc și eu refrenul de care e însoțit aruncatul peste streșina casei a primului dinte scos și care sună: „Cioară, cioară, îți dau un dinte de os, dă-mi unul de oțel”, refren, care nu se deosebește prea mult de străvechiul refren și ritual al primitivilor din insulele Celebes. Singura deosebire este doar că la noi s-a înlocuit șoarecele cu cioara, deși proprietatea de a avea dinți foarte tari și ascuțiți ai șoarecilor îl indica pentru acest oficiu, ea nemaivând nici o rațiune când e vorba de cioară, căreia nu știm de ce i s-a încredințat acest oficiu de a aduce dinți de oțel, în locul celor de os!

<sup>246</sup> A. Bros: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 75.

<sup>247</sup> Karl Beth: „Religion und Magie”, p. 134-135.

<sup>248</sup> A. Bros: „La religion de peuples non-civilisés”, p. 75.



La fel practicile care se observă și se țin la tăierea părului în general, la aruncarea părului tăiat în foc, la netăierea părului în anumite împrejurări, la „luatul părului la copil”, adică atunci când se taie pentru prima oară părul copilului etc. Aceleași practici sunt în legătură cu tăiatul unghiilor, care nu se taie până la o anumită vârstă sau nu se taie în anumite zile, sau cu aruncatul în foc al unghiilor tăiate etc. Toate aceste credințe, prohibiții, ritualuri și practici au la bază magia simpatcă, întrucât efectele suferite sau exercitate asupra acestor părți ale organismului se răsfrâng sau se resimt asupra întregului organism, deși, de fapt, organismul nu are de suferit nimic de pe urma tăierii acestor escrescențe ale organismului, ba din contră.<sup>250</sup>

b) Tot o formă de magie simpatcă avem în legătura ce se face între o armă și rana ce s-a făcut prin ea, aceasta în afară de legătura obișnuită a cauzării rănii. În Columbia cel ce a făcut o rană cuiva, cu o săgeată, piatră sau prin mușcătură, bea apă caldă pentru ca să producă adversarului rănit umflarea rănii și să-i mărească durerile. De asemenea, atacatorul pune în foc săgeata cu care a rănit pe adversar spre a-i mări și mai mult efectul cauzat.

De asemenea, a-ți impropria sau a purta hainele cuiva, sau a poseda un lucru care a aparținut cuiva, înseamnă a avea o putere asupra aceluia, cum cred triburile din Vic-

<sup>250</sup> Tot acest tratament deosebit de care se bucură părul, unghiile ca și dinții la popoarele primitive se datorează în parte și faptului că aceste părți ale organismului nostru, mereu crescând și reapărând, după ce au fost suprimate, reprezintă prin aceasta principiul continuității vieții și deci al vieții însăși, a *nemuririi*. De aici semnificațiile magice și apoi și religioase, care s-au acordat părului și tăierii lui la cei vechi, cum e spre exemplu episodul cu puterea lui Samson și tăierea părului sau părul netuns al nazareilor. La fel sunt și practicile magice în legătură cu mutilarea dinților în epoca inițierii, etc.

toria. E obiceiul magic cunoscut și practicat și la noi, când se caută sau se cere un obiect, o haină, sau altceva care să aparțină aceluia asupra căruia e sortit să se îndrepte sau să acționeze descântecul.

c) Dar mai ales foarte frecventă și foarte cunoscută este aplicarea magiei simpatice pentru producerea ploilor sau cum se zice, pentru „legatul și dezlegatul” ploilor. În Noua Guinee, „făcătorul de ploaie” poartă o găleată de apă din care stropește și prin asta crede că va produce și ploaia. În Noua Britanie se înmoaie în apă o anumită plantă cu care apoi se stropește, imitând zgomotul ploii care cade. Prin această acțiune, și *imitativă* și *simpatcă* totodată, se poate produce ploaie. În alte părți se aruncă cu apa în sus sau se stropesc cu ea oamenii, câmpiile și astfel se provoacă ploaia.<sup>251</sup> La unele triburi, oficiul de provocare al ploilor îl face așa numitul „baston de ploaie” sau baston magic, care se introduce în apă cu un anumit ceremonial, după care trebuie să urmeze ploaia, ca în Queensland, spre exemplu.<sup>252</sup> În China, după ce se face procesiunea Dragonului, se stropesc cu apă purtătorii și spectatorii și astfel va fi ploaie.

<sup>251</sup> Cățiva preagrăbiți generalizatori ai datelor oferite de studiul religiilor comparate cred că pot reduce la aceste practici magice ierurghia sfințirii apei și a rugăciunilor pentru ploaie făcute de Biserica creștină prin faptul că și aici se întrebuințează apa, stropitul cu dânsa, planta cu care se stropește: busuiocul etc. Vom arăta când vom discuta mai pe larg profunda deosebire dintre religie și magie, lipsa de fundament a acestor pripite generalizări. Deocamdată remarcăm numai că la liturghia creștină a sfințirii apei, totul cade pe *grația lui Dumnezeu* care e invocată, nu pe stropii de apă sau creanga de busuioc, care e accesorie și poate să lipsească, pe când în procedeul magic, *totul* cade pe apa și creanga și procedeul utilizat, care ele au puterea de a constrânge și produce ploaia.

<sup>252</sup> A. Bros: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 77.



La alte triburi, la care se practică circumcizia, se crede că sângele, ca și pielea rezultată, din operația circumciziei are darul de a aduce ploaia.<sup>253</sup> În Celebes simpla îmbăiere a magicianului făcător de ploaie e suficientă pentru a produce ploaia. În *Pendjab* dușarea unei femei bătrâne aduce ploaia. Același lucru în Sumatra, însă cu femei tinere, obiceiuri care amintesc de Paparudele de la noi, care sunt, după cum se vede, de proveniență magică.<sup>254</sup> Se știe de altfel, rolul „Solomonarilor” de la noi, care au secretul „adusului sau dusului”, „legatului sau dezlegatului” ploilor etc.

Alături de oameni sunt și unele animale care au un rol deosebit în producerea ploilor. La unele din triburile indiene din America de Nord, frecatul pieilor de vulpe produce ploaie, la altele un berbec însetat.

În Africa orientală, împrăștierea sângelui unui berbec anume sacrificat în acest scop aduce ploaie. La alte triburi, dacă se aruncă în apă o pisică neagră, o capră sau un bou negru. În părțile Orenocului, aducătoare de ploaie sunt broaștele. Până și pietrele sunt producătoare de ploaie prin aruncarea lor în apă, cum e în Samoa, Noua Galie sau Mongolia.<sup>255</sup>

În toate acestea, elementul precumpănitor este cel simpatetic, adică se caută ca printr-un procedeu exercitat asupra unei părți din fenomenul dorit, o cantitate de apă în cazul de față, să se obțină efecte asupra totului fie prin contiguitate, fie prin imitație, ambele forme fiind aici îmbinate.

c) Tot ca formă de magie simpatică sunt a se considera toate acele *puteri deosebite* cu care sunt investite anumite cuvinte sau nume, din repetarea cărora rezultă incantațiile magice sau descântecurile și vrăjile sau farmecele. *Numele* cuiva reprezintă de fapt, ființa aceluia. La fel  *imaginea* lui.

De asemenea, părți dintr-un obiect sau ființă posedă calitățile acelei ființe sau lucru. Aici se grupează talismanele și amuletele, care fie că sunt părți, fie simboluri ale unui animal sau plantă, poartă în ele toate calitățile celor pe care îi reprezintă și pe care le transmit aceluia care le poartă. În cazul acesta magia este amestecată cu animismul și fetișismul, reprezentând deci o formă mult evoluată, dar și denaturată a ei, operând cu noțiunea de „spirite” bune sau rele și nu numai cu „forță magică” pur și simplu. De obicei însă, aceste amulete sau talismane se reduc la simpla credință magică cum că ele dețin „ca parte” puterea întregului de la care provin și atunci suntem în domeniul pur al magiei. Astfel sunt unghiile de leu sau tigr, dinții de elefant, părul de șoarece, blana de tigr, penele de șoimi etc., crezute că au ele însele anumite puteri misterioase. De asemenea, aici se grupează și diferitele practici ale *magiei negre*, cu oase sau membre de morți, cu care vindecă, apără sau distrug pe alții.

Rămășițe ale acestor practici de origine magică simpatetică sunt desigur și toate acele practici de la noi ale „făcătorilor de ploi” – așa ziii *solomonari*, a descântătorilor și vrăjitorilor „cu oase de morți” și „scârnă de lup” – excrementele,

<sup>253</sup> A. Bros: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 78.

<sup>254</sup> Obiceiul paparudelor e de evidentă origine și substanță magică. Însuși faptul că e practicat de țigani nomazi, a căror origine indică, deși discutată, pare totuși destul de probabilă, ca și procedeul utilizat: una sau două fete tinere, aproape goale, acoperite cu frunze verzi, cu părul despletit și stropindu-le cu apă, amintește de procedeul aproape identic din *Pendjabul* indic.

<sup>255</sup> A. Bros: „La religion des peuples non-civilisés”, p. 79. Că broaștele „fac a ploaie”, e credința și la noi în popor, după cum „a ploaie” sau „a schimbare de vreme” fac găinile când „se scaldă în țărână” sau porcii când „umblă cu paie în gură”. Aici însă se pare că este vorba numai de anumite semne prevestitoare, și nu de producerea imediată a fenomenelor. Totuși, originea magică este evidentă.



din aceleași considerente pe care le-am văzut, când am vorbit de unghii și păr, bucurându-se de alese calități magice la multe triburi primitive, cu „laba de iepure”, „blana de ied negru”, „sânge de la nouă frați” etc. Vestita „iarbă a fiarelor”, cu care se dezleagă toate încuietorile, este și ea, de aceeași origine magică simpatetică.

Toate aceste practici magice, atât de adânc înrădăcinate în credințele poporului, și nu numai la noi sau la triburile primitivilor, de care în special ne ocupăm și unde le găsim ca în teren propriu, ci aproape la toate popoarele de înaltă și superioară cultură fie europene sau asiatice, ne dovedesc că magia răspunde unei cerințe firești în sufletul omului, *alta* însă decât cea a religiei, cu care nici într-un caz nu se poate confunda și din care nici n-a putut evolua. Unde totuși magia și religia apar amestecate avem de a face sau cu amestecuri datorate unor procese sociale și politice, cum e cazul la unele triburi la care magia și religia apar unificate, fie în persoana conducătorului politic, fie a vrăjitorului oficial al tribului, fie unor vădite intenții de *mistificare*, făcute de profesioniștii vrăjitoriei spre a se acomoda și a se face tolerabili, în sânul societăților și al religiilor.

Căci ce este, în esență, magia? Este, după cum am arătat, un lucru greu de determinat. Deocamdată, noi am făcut o expunere *de fapt și de fapt* a magiei. Ce este ea în sine, care-i este originea, căror factori sufletești sau sociali își dătoază apariția, când a apărut ea pe scara de dezvoltare a culturii umane, iată o serie de întrebări și probleme cărora va trebui să le dăm un răspuns, spre a putea rezolva problema care pe noi, în special, ne interesează, asupra *raportului dintre religie și magie*.

Căci acest raport a putut fi unul de *totală independență*, dar și unul de *dependență*, religia apărând anterior sau concomitent cu magia, derivând din ea, după cum afirmă unele teorii sau cel puțin fiind *condiționată* de o preexistență a magiei, după cum afirmă altele. La rândul ei, magia s-a putut naște *independent* de religie sau ca o *urmare*, dacă nu chiar o *degradare* a religiei. Iată o serie de probleme care se nasc din încercarea de a determina care e *ființa magiei* și care sunt raporturile dintre ea și religie.

Vom analiza astfel diferitele teorii care s-au emis asupra magiei, originea ei și raporturile ei cu religia.

### Teorii asupra ființei și originii magiei

Înainte de a trece în revistă teoriile principale care s-au emis asupra magiei și originea ei ținem să facem constatarea că, deși magia a existat în permanență în practicile omenirii, totuși, când a fost vorba de cercetat originea religiei, nici unul dintre cercetători nu s-a gândit să facă din magie fenomenul originar al religiei. Ci, cei mai mulți dintre cercetători, în chip tacit, au considerat magia drept un fel de religie denaturată, moștenire a diferitelor practici ale religiilor anterioare, fie că era vorba de prezența ei la popoarele creștine, fie la popoarele cu religii păgâne, considerate ca: fetișiste, animiste, totemiste sau naturiste. Magia a fost socotită ca încorporată diferitelor forme de religii cu care ea s-a găsit amestecată la toate popoarele de pe glob.

Când istoria religiilor comparate a pus în discuție problema originii religiei, căutându-se, după metoda evoluționistă, cea mai simplă și mai veche formă, din care să fi evoluat diferitele forme de religii astăzi existente, părerea cea mai



acreditată a fost aceea a unei *baze animiste*, care a dat naștere prin analogia cu ideea de suflet, ideii de *spirite* independente din natură, din raportul cu care s-a și născut religia, în diferitele ei forme. Teoria animistă a lui *Tylor* a fost aceea care a avut și cea mai largă trecere în lumea celor ce căutau o explicație *naturală* a apariției religiei, în sufletul omului.

Insuficiența teoriilor animiste în explicarea apariției ideii de spirit și, mai ales, prea complicatul proces psihologic presupus de animism în explicarea apariției ideii de spirit liber în natură, ca obiect al religiei; pe de altă parte, apelul tacit pe care animismul îl făcea totuși la existența unei puteri impersonale, care anima natura, ca și noile date etnologice asupra stărilor reale ale popoarelor primitive, au pus în discredit teoria animistă, făcând să apară alte teorii asupra originii religiei. Și anume teoria că religia, chiar sub forma ei animistă, ar deriva dintr-o formă anterioară, *preanimistă*, din credința generală într-o forță cosmică prezentă în lucruri, ființe și oameni, acea „mana”, „orenda”, „wakan” sau „manitou”, forță cosmică nediferențiată în spirite bune sau rele, în puteri „naturale” sau „supranaturale”, ci activând *egal și permanent* în lucruri și oameni și care a dat naștere unui anumit fel de a se comporta al oamenilor față de ea, pentru a-și impropria și păstra cât mai mult din această forță cosmică. Această stare *preanimistă* a dat naștere, după unii, la concepția *totemistă*, totemul nefiind altceva decât simbolul purtător al acestei forțe impersonale, „mana” sau „orenda”, după alții însă la simpla atitudine *magică* sau la *procedeele magiei*. Omul, căutând să obțină și să păstreze cât mai multă din această „mana” sau „orenda”, a imaginat o întreagă serie de practici fie pentru a păstra, fie

pentru a înmulți, fie pentru a utiliza pentru dorințele și necesitățile sale această forță cosmică, devenită ea însăși o forță magică. Utilizând, pentru captarea acestor forțe cosmice diferite procese sufletești, le-a transformat pe acestea în procedee magice producătoare de forțe și puteri magice și astfel s-au născut fie formele de *magie „imitativă”*, fie cele de „magie simpatcă”, despre care am amintit, dând astfel naștere magiei în genere, care, după obiectivele urmărite, s-a numit: „magia albă”, când a avut în vedere păstrarea de „mana” sau „magie neagră”, atunci când nu s-a avut în vedere numai câștigarea și păstrarea forței magice pentru foloase personale, ci s-a urmărit prin ea distrugerea adversarului. Această „forță magică” era la început apanajul tuturor. Totuși, ea era mai puternică, mai vie, mai efectivă la anumiți indivizi, care fie prin naștere, fie prin „practici deosebite”, acumulaseră asupra lor mai multă „orenda” sau „mana” și astfel s-au născut „magicienii” sau vrăjitorii”, oameni anume însărcinați cu practicile speciale pentru procurarea forței magice. Astfel s-a născut și s-a constituit magia.

În toată această atitudine și activitate a omului nici urmă însă de „spirite” „separate” sau „libere”, rezidând în corpuri însuflețite sau neînsuflețite, în anumite fenomene ale naturii: lucruri, plante, animale sau oameni, cum credea animismul, naturismul sau fetișismul. Ci era pur și simplu *credința în această „forță misterioasă”, prezentă în toți și în toate și pe care o posedă omul ca și lucrurile*. Și tot interesul omului primitiv era acela de *a-și menține și înmulți această „forță misterioasă”, prin procedee născute, fie din simpla întâmplare, din care s-au făcut apoi practici și obișnuințe, fie prin analogii ale propriilor procese sufletești ale omului: asociații,*



asemănări, imitații, din care s-au născut procedeele magiei *imitative* sau ale celei *simpatice*.

Nimic deci din elementul de *adoratie*, care caracterizează religia. Nimic din sentimentul de „frică” măcar, care ar fi născut fie religia, fie magia. Dar mai ales nimic din ideea de „spirite” deosebite de fenomene, lucruri, sau oameni, despre care ne vorbește animismul.

Nimic din ideea de „supranatural”, ca ceva deosebit de lucrurile naturale. Căci această forță comună: „mana” sau „orenda” era tot atât de „naturală” lucrurilor și ființelor ca și lucrurile și ființele însele.

Dar această „forță misterioasă” pe care o posedau toți putea și trebuia să fie menținută, înmulțită și folosită la nevoie sau putea și chiar trebuia „răpită”, diminuată sau biruită, în alte lucruri sau în alți oameni, care o aveau la fel și ei. De aici caracterul de constrângere și posibilitatea de a utiliza după plac și dorință această forță. Și tocmai din această dorință de a produce, de a păstra, de a avea și de a utiliza cât mai mult această „forță” s-a născut magia și practicile magice.

Aceasta ar fi, în genere, aspectul sub care se prezintă în esență magia, ca și condițiile psihologice în care a apărut, s-a organizat și s-a menținut de-a lungul culturii umane.

Că „magicianul” lucrează astăzi și cu „spirite”, cum a lucrat întotdeauna, după cum ne învederează datele etnologiei; că magia utilizează practici animiste sau totemiste și fetișiste; că ea apare amestecată și strâns legată cu atâtea idei religioase, e *un fapt*. Dar, acestea sunt elemente de împrumut, elemente care s-au adus magiei în decursul vremurilor și poate încă dintru început, fiindcă religia a fost și ea prezentă alături de magie, răspunzând însă unei alte con-

cepții despre lume și om decât cea a magiei și exteriorizând cu totul alte necesități și cerințe ale sufletului, față de ceea ce este „altceva decât lumea” decât le găsim în magie.<sup>256</sup> Despre aceste deosebiri *esențiale* dintre religie și magie ne vom ocupa însă ulterior, ca și de faptul dacă religia este anterioară, posterioară sau concomitentă magiei. Deocamdată, din această expunere generală asupra magiei, interesează doar atât, că magia a putut să apară independentă de animism, reprezentând o stare anterioară animismului și care s-a și numit *preanimismul magic*.

Să trecem acum la analiza diferitelor teorii care s-au emis asupra magiei și a felului ei de apariție.

Cum am mai spus, interesul asupra magiei a început ca o *reacție* față de concepția animistă, care era socotită ca cea mai în măsură pentru explicarea apariției și deci a originii religiei. Despre magie amintește firește și *Tylor*. Cum despre ea amintește anterior și *Sir John Lubbok*. Însă, și unul, și altul o considerau drept o variantă a animismului sau o confundau cu fetișismul, după cum alții o considerau drept o formă degradată a religiei, cum vedem că face, între alții, *Msgr. Le Roy*, în cartea sa asupra primitivilor.

Cel dintâi însă, care se ocupă mai pe larg de magie, emițând chiar o primă încercare de explicație a ei, este *James Frazer*, în vestita sa lucrare „*Golden Bough*” sau, după traducerea franceză, „*Rameau d'or*”. Și, deși cartea lui *Frazer* are ca subtitlu: „studiu asupra religiei și magiei”, totuși *Frazer* nu consideră magia drept forma primordială a unei atitudini religioase a omenirii. Animist convins, el considera magia drept o formă derivată din animism. *Frazer* nici nu are o ati-

<sup>256</sup> Karl Beth: „Religion und Magie”, p. 70-76.



tudine constantă față de magie, ci el evoluează în părerile sale, pe care și le schimbă cu fiecare din cele trei ediții ale lucrării sale amintite. Prima ediție a cărții sale apare la 1890 și are meritul de a fi pus pentru prima dată chestiunea magiei în legătură cu originea religiei. Aceasta dacă facem abstracție de lucrarea lui Jean Maria Guyau: „L'irreligion de l'avenir”, apărută în prima sa ediție în 1886, deci cu 4 ani anterioară cărții lui Frazer, și în care poetul și filosoful francez se apropie de concepția preanimistică prin faptul că el tăgăduiește orice separare între însuflețit și neînsuflețit, admisă de Tylor, și din care omul primitiv și-ar fi făcut prima idee religioasă.<sup>257</sup> Guyau afirmă că pentru omul primitiv *natura toată era însuflețită*. Însă, dintre toate aceste lucruri și fenomene însuflețite pe unele el le credea că-i sunt favorabile, altele că-i sunt nefavorabile. Și preocuparea lui a fost să-și apropie elementele favorabile, căutând să intre cu ele în contact. Și astfel din această tendință *antropomorfică* sau *sociomorfică*, cum o numește Guyau, s-a născut religia, care sub această formă are o evidentă trăsătură magică.<sup>258</sup>

Lucrarea lui Guyau n-a avut însă răsunet științific, ci mai mult unul literar, datorat formei sale stilistice agreabile. Științificește, Guyau n-a căutat să-și documenteze nici una din afirmațiile sale fie prin mai aprofundate analize psihologice, fie prin sprijinirea pe date etnologice.<sup>259</sup> Rămânem, deci, la Frazer ca la primul care, pentru lumea științifică, a avansat problema magiei în unghiul de cercetare a originii religiei.

Omul primitiv, zice Frazer în prima ediție a cărții sale, consideră lumea ca dominată de două feluri de forțe: unele fiind *personale*, dotate cu însușiri asemănătoare lui, și cu

care el intră în contact de adorație, de unde s-a și născut *religia*, altele cu caracter *impersonal*, care determinau însă cursul evenimentelor. Din tendința omului de a supune voinței sale forțele acestea impersonale, după analogia cu actele sale sufletești, s-a născut *magia*, zice Frazer. Această deosebire între cele două feluri de forțe care conduc natura e și mai puternic accentuată în a doua ediție a lucrării sale. Care din ambele manifestări a avut însă *prioritatea* în sufletul omului? Frazer răspunde: *magia*. Omul primitiv, în dorința de a stăpâni cursul impersonal al forțelor naturii, după analogia propriilor sale forțe și-a imaginat că poate – prin aplicarea a două procedee rezultate din felul său de a concepe lucrurile exterioare: legea *similitudinii* sau a imitației și legea *contiguității* [înrudirii] sau a simpatiei – să domine și să diriguiească după propria-i voie acest curs; și astfel au luat naștere practicile magiei, care urmăreau să supună voinței și dorințelor sale personale cursul impersonal al evenimentelor naturii. Și am și arătat când am expus o serie de practici magice, cum, într-adevăr, cele mai multe dintre aceste practici se pot grupa și reduce la aceste două procedee ale similitudinii și contiguității. Așa că, sub acest raport al condițiilor psihologice în care se exprimă actele magice, Frazer a văzut bine. Teza lui Frazer este însă și arbitrară și foarte îndoielnică atunci când fixează de la început această dualistă concepție a omului primitiv despre natură și, mai ales, atunci când afirmă că la început omul s-a preocupat, în primul rând de *captarea* forțelor impersonale și, deci, prima lui atitudine a fost cea *magică*. Căci, în definitiv, omul putea tot așa de bine, iar lucrul pare chiar și mai ușor acceptabil, să fi intrat în raport tocmai cu *forțele personale*, cu care avea *putința de contact*, tocmai prin *înrudirile* și *asemănările* pe care el le credea că le are cu acele forțe și

<sup>257</sup> P.W. Schmidt: „Ursprung der Gottesidee”, vol. I, p.989

<sup>258</sup> J.M. Guyau: „L'irreligion de l'avenir”, pp. 31-32, 44.

<sup>259</sup> P.W. Schmidt: „Ursprung der Gottesidee”, B. I., pp. 490-491.



cu ajutorul lor să înfrângă sau să anuleze forțele impersonale cu care nu avea putința unui contact imediat. Și totuși, după Frazer, omul a apucat calea inversă și prin ajutorul unui foarte complicat proces de exteriorizări și analogii psihologice a căutat să supună voinței sale aceste forțe impersonale.

Astfel s-a născut magia. Care totuși nu a corespuns așteptărilor sale. Aceste așteptări ale omului primitiv au fost deseori înșelate de magie. Practicile imaginate de el s-au dovedit ineficace și atunci omul s-a îndreptat către „forțele personale” și prin adorație, rugăciune, cult și supunere a căutat să câștige protecția forțelor misterioase, care conduceau natura. Din magician, omul a devenit religios.

„Omul, zice Frazer, care la început obiectivase, adică transpusesse în lucrurile de dinafară de sine și străine de propria ființă și dorința ideile sale și felul lor de a se asocia și-și închipuise că poate chiar crea aceste lucruri așa după cum își sugerează propriile sale idei, omul, care se crezuse astfel stăpânul forțelor naturale, așa cum el era stăpân al gesturilor sale, a sfârșit prin a se convinge că lumea aceasta îi rezistă. Dezamăgit, el a dotat atunci natura cu acele forțe misterioase pe care, la început, și le arogase lui însuși, și după ce el fusese zeu, a terminat prin a popula lumea cu zei. Pe acești zei, el nu-i mai putea constrânge, ci li se atașează prin adorație, adică prin sacrificiu și rugăciune. Așa că religia s-a născut după magie, și anume din erorile și eșecurile magiei.”<sup>260</sup>

Această prioritate pe care Frazer o acordă magiei n-are însă nici o îndreptățire obiectivă și nici n-o poate întemeia pe vreo serioasă documentare psihologică sau etnologică.

Mai întâi, chiar prima afirmație a lui Frazer, că religia ar fi apărut din eșecurile magiei, este cu totul eronată. Căci, cu toate „eșecurile” la care au dat și dau și astăzi naștere procedeele magice, ele nu sunt câtuși de puțin discreditate. Altfel, magia ar fi trebuit să dispară de mult de pe fața pământului. Ceea ce nu e cazul.

Fiindcă, chiar atunci când cele așteptate să se îndeplinească prin procedeul magiei, într-o împrejurare oarecare, nu se adevăresc, motive de corectat și interpretat eșecul sunt destule și foarte curențe în lumea primitivilor, care și astăzi practică oficial și public magia. În atari cazuri: sau magicianul este de vină, din care cauză el e supus torturilor, adesea chiar morții; sau, dacă faptul așteptat acum nu s-a întâmplat, se va întâmpla altă dată; sau e de presupus că o forță magică contrară, mai puternică decât cea invocată în cazul dat, se opune și anulează efectul așteptat. Iată atâtea cazuri, în care magia și magicianul sunt în bună regulă și deci n-ar putea să cadă în discredit.

Dar, în cazul acesta, după teoria lui Frazer, religia n-ar fi putut și nici n-ar fi trebuit să apară vreodată.

În afară de aceasta, dacă omul dezamăgit de încercarea lui de a constrânge „forțele impersonale ale naturii” prin propriile sale forțe, a terminat prin a transpune în natură aceste forțe pe care el și le arogase, ar însemna că omul n-a mai avut de la început acea concepție dualistă despre „forțe personale” și „forțe impersonale”, despre care ne vorbește Frazer și care concepție constituie punctul de pornire a sistemului său,<sup>261</sup> ci numai o singură categorie de forțe, aceea a „forțelor impersonale” care au și dat naștere la atitudinea magică, rămânând ca numai mai târziu să apară concepția

<sup>260</sup> Hubert et Mauss: „Esquisse d'une théorie générale de la magie”, p. 3.

<sup>261</sup> P.W. Schmidt: „Ursprung der Gottesidee”, p. 511.



„forțelor personale”; și anume numai după ce omul ar fi transpus „propriile sale forțe zeești” în „noi zei ai naturii”, despre care ne vorbesc *Hubert și Mauss*.<sup>262</sup>

Dar această presupusă „dezamăgire” a procedeelelor magice, care ar fi dat naștere religiei, implică și alte contradicții, în teza lui *Frazer*. Ar urma, astfel, că pentru primitivul „dezamăgit” de magie să fi urmat o perioadă de totală absență a oricărei atitudini față de forțele cosmice. Magia se discreditase, religia încă nu se formase. Ori acest *hiat* este inadmisibil, din chiar punctul de vedere al tezei psihologico-antropologice a lui *Frazer*. Sufletul uman nu cunoaște atari „goluri”, apărute brusc pe scara sa de evoluție culturală, etică sau socială.

După cum aceeași idee a discreditării magiei contrazice cealaltă afirmație a lui *Frazer*, că ea, magia, a continuat să se dezvolte în sensul că, din falsă știință magică, cum era pentru omul primitiv, să devină adevărata știință de mai târziu a omenirii.<sup>263</sup>

În sprijinul priorității magiei față de religie, *Frazer* caută să aducă însă și câteva dovezi obiective, unele de natură psihologică, altele de natură etnologică. Astfel el spune că explicația dominării cursului evenimentelor prin apelul făcut la „agenții sau forțele spirituale” ale religiei este mult mai complicată decât apelul făcut la „forțele reale”, dar „impersonale”, ale lucrurilor, așa cum procedează magia. Deci religia e posterioară magiei, întrucât ea presupune un stadiu mai dezvoltat de cultură și cugetare decât cere magia. Teza e falsă, fiindcă, după cum am arătat, tot atât de complicat

apare și procesul magic ca și cel religios; așa că de aici nu se poate scoate un argument în sprijinul priorității magiei asupra religiei.

De asemenea, *Frazer* invocă drept argument al priorității magiei faptul că ea este mai puțin diferențiată decât religia, ceea ce dovedește că ea ar aparține unei perioade mai vechi decât religia. Argumentul acesta e fragil, fiindcă el se poate întoarce împotriva tezei lui *Frazer*, și anume: tocmai fiindcă religia este mult mai veche, de aceea este atât de diferențiată și variată; pe când magia, fiind mai nouă, s-a putut păstra mai unitară și nedivizată.<sup>264</sup>

De altfel această alegațiune a lui *Frazer* asupra uniformității magiei la diferitele popoare, nici nu este adevărată. Numai faptul că în tratarea magiei, până acum, s-a avut în vedere, mai ales, considerarea ei din punct de vedere psihologic-evoluționist, a dat naștere la o astfel de părere. Cercetările întreprinse în lumina ultimelor date etnografice-culturale arată că această presupusă unitate a magiei nu este conformă cu realitatea.<sup>265</sup>

Tot atât de puțin temeinică este și „dovada” istorică etnografică pe care *Frazer* caută s-o aducă în sprijinul tezei sale. Anume că, la triburile australiene – care sunt, după părerea lui *Frazer*, dintre triburile primitive cunoscute până acum, „cele mai rudimentare și mai sălbatice” – magia este în evidentă preponderență, ceea ce ar dovedi vechimea ei față de religie. Fiindcă la alte triburi primitive, ca la pigmeii bunoară, care etnologic sunt cu mult mai vechi decât triburile australiene și care contează chiar drept cele mai vechi din-

<sup>262</sup> *Hubert et Mauss*: „Esquisse d'une théorie générale de la magie”,

<sup>263</sup> *P.W. Schmidt*: „Origine et évolution de la religion”, p. 165.

<sup>264</sup> *P.W. Schmidt*: „Ursprung der Gottesidee”, p. 513.

<sup>265</sup> *P.W. Schmidt*: „Ursprung der Gottesidee”, p. 513.



tre triburile primitive astăzi cunoscute, magia se găsește în proporție foarte redusă față de religie.

Căci, în ce privește pe indigenii australieni, aici sunt observabile, după cum am arătat, când am vorbit de totemism, cinci straturi de culturi suprapuse și cel mai recent dintre ele este tocmai acela căruia îi aparține tribul *aruntas* din centrul Australiei, de la care *Frazer* și-a împrumutat argumentul cu preponderența magiei asupra religiei. La triburile din straturile mai vechi însă, cum sunt acelea din sud-estul Australiei, se constată preponderența credinței religioase într-o ființă supremă, atotputernică, și o foarte slabă prezență a magiei. Așa că un recent cercetător asupra religiei primitive, americanul *Lowie*, a putut spune în lucrarea sa: „Primitive Religion” apărută la New York 1924, despre teza lui *Frazer*, altă dată așa de general acceptată, „că demonstrația sa se infundă din toate părțile și, chiar dacă-i admitem definiția pe care el o dă magiei, nu vedem nici un motiv ca să putem afirma prioritatea magiei asupra religiei”.<sup>266</sup>

Evident, nu există nici un motiv determinat de fapte. Există însă unul puternic, acela determinat de teza evoluționistă-animistă a lui *Frazer*. Conform acestei teze, magia trebuie să preceadă religia; după cum animismul trebuie să preceadă magia. Căci așa cere teoria. Dar faptele dovedesc contrariul. Și, până la proba contrară, noi trebuie să ne supunem faptelor și nu ipotezelor și teoriilor.

Deci teoria lui *Frazer*, după care religia urmează să se nască din magie, nu este admisibilă, chiar dacă în privința determinării fenomenului magic *Frazer* a avut observații juste, mai ales cele referitoare la circumscrierea practicilor ma-

gice în cadrul motivărilor lor psihologice, conform principiilor similitudinii și contiguității. Deși și aici *Frazer* merge prea departe și în chip cu totul arbitrar face din aceste două procedee mintale, active probabil la apariția magiei, două legi fundamentale ale cugetării umane și mai ales ale cugetării primitivului. Căci, după cum vom vedea, alți teoreticieni ai magiei sau ai religiei decretează ca fundamentale pentru sufletul primitivului alte legi, cum ar fi de exemplu: legea participației mistice, a lui *Levy Brühl*, sau legea colectivității a lui *Durkheim*, *Hubert* și *Mauss*, sau cea a cauzalității a lui *Max Müller* și alții.

Fiindcă nimic nu este mai arbitrar decât toate aceste încercări de a reconstitui „à rebours” evoluția sufletului omenesc. De aici, arbitrarul ca și fantezia tuturor acestor teorii evoluționisto-psihologice, încercate în special de școala antropologică, referitoare la religie ca și la magie.

Dintre toate aceste teorii, noi va trebui să cercetăm pe acelea care au avut darul de a fixa câteva din elementele caracteristice ale magiei și a justelor ei raporturi cu religia.

În fruntea acestor cercetători, etnologul *P.W. Schmidt*, care se ocupă pe larg cu problema originii religiei și a raporturilor ei cu magia în vasta sa lucrare în 4 mari volume: „Der Ursprung der Gottesidee”, pune pe scriitorul englez *John King*, pe care el îl privește drept adevăratul promotor al curentelor preanimisto-magiste, împotriva domniei absolute de până la el a „Animismului”. Și, după cum *Tylor* este privit astăzi drept părintele de necontestat al animismului, tot așa și *John King* trebuie privit drept părintele preanimismului, zice *P.W. Schmidt*, protestând contra nedreptății ce i se face lui *King* „atunci când se citează mereu când e vorba de preanimism «superficiala» și scurta lucrare a lui *Marett*”.

<sup>266</sup> *P.W. Schmidt*: „Ursprung der Gottesidee”, p. 514.



«Preanimistic Religion» apărută abia în anul 1900, sau scurtul studiu al lui *Hewitts* «Orenda and Definition of Religion» apărut în 1902, și se ignoră vastul studiu în două volume ale lui *King* «*The Supernatural*» apărut în 1892, deci cu 10, respectiv 12 ani înaintea studiilor lui *Marett* și *Hewitts*, studiu rămas și până astăzi «cel mai bine scris în această direcție». Mai bun chiar decât studiul, mai recent și destul de îngrijit scris, al celor doi sociologi francezi *Hubert* și *Mauss*, apărut în 1902, sub titlul: «*Esquisse d'une théorie générale de la magie*»<sup>267</sup>.

### Teza preanimistă a lui John King

În ce constă teoria lui *King*? Mai întâi prima ei importanță stă în faptul de a fi înfrânt valul de unanimă aprobare de care era înconjurată teoria animistă a lui *Tylor*, ca și a tuturor celor care înainte de dânsul, sau după dânsul, ca *Sir John Lubbock* sau *Herbert Spencer*, stăteau pe aceeași teză evoluționistă animisto-magistă sau animisto-fetișistă. Căci, deși *Frazer* se ocupase, și încă atât de pe larg, de problema magică ca și a raportului ei cu religia, totuși, după cum am văzut, și *Frazer* rămânea un partizan al animismului, socotit de el drept forma primordială, din care a emanat magia și apoi, din magie, religia.

*King* afirmă cel dintâi existența unei concepții magice anterioare și cu totul independente de concepția animistă. După *King*, „în natură sunt prezente două forțe: forțe mintale, adică forțele omenești și animale, și forțe nepersonale sau naturale cum sunt: forțele fizice, chimice, mișcările astrelor, ale zilelor, anotimpurilor etc. Din considerarea ambe-

lor feluri de forțe se nasc două feluri de deducții în felul de a privi sau a considera natura și întâmplările din ea. Astfel au rezultat concluziile *supranaturale*, deduse din forțele mintale, care au dat naștere la noțiunea de *spirite*; pe când cele deduse din forțele nepersonale au dus la concepții magice, legate de ideea de *teamă*, *sinistru*, *nenorocire*. Și cele care au impresionat mai mult și mai de timpuriu sufletul omului au fost tocmai acestea din urmă, datorită faptului că un fenomen oarecare neașteptat, extraordinar, insolit, a venit și a întrerupt mersul natural și obișnuit al evenimentelor, fie în ordinea exterioară a lucrurilor, fie în ordinea interioară a vieții omului. Acest fenomen extraordinar a născut în omul primitiv un sentiment de ceva aparte, care putea fi socotit favorabil dar și nefavorabil, avantajos dar și dezastruos, devenind astfel obiect, fie de așteptare și dorință, fie de teamă sau de panică. Omul a avut atunci simțământul de a se găsi în fața a ceva neprevăzut și *necunoscut*, asupra căruia el nu avea nici o putință de a interveni și a acționa. Și, de aceea, teama sa a crescut până la intensitatea de groază, de sinistru. Această trăire primordială, această stare de așteptare și alternanță între favorabil și funest, între speranță și dezastru, a fost *germenele din care s-a născut religia*, zice *King*. În această perioadă, însă, omul se găsea într-o fază redusă de raționare. Puterea lui de a idealiza și de a judeca era încă în stare *dormitândă*. Și de aceea impresiile acestea ale lucrurilor nu-i puteau trezi decât asociații groșiere și materiale. Crezând că a descoperit cauza de care depindeau aceste întâmplări extraordinare, care-l chinuiau și-l nelinișteau, prima lui tendință a fost de a face să se repete ceea ce îi era favorabil și să evite, să elimine ceea ce-i era defavorabil. Astfel s-a născut magia. Fenomenul fiind general, la început fiecare ins își era propriul său *magician*.

<sup>267</sup> P. V. Schmidt: „Ursprung der Gottesidee”, pp. 493-494.



Adică fiecare se credea obligat și în stare de a putea efectua practicile necesare pentru a îndepărta sau a-și face favorabil acest necunoscut, care-l amenința. Cu timpul, însă, anumite persoane și-au descoperit sau li s-a atribuit de mulțime, anumite „daruri magice” excepționale și astfel s-a născut *magicianul profesionist* sau *șamanul*, și magia s-a constituit, perpetuat și organizat. Tot acest proces s-a desfășurat însă în afară de ideea de „spirite”, care să anime fenomenele sau întâmplările din natură. Din simplul curs al evenimentelor și din ideea naturală de forțe mintale sau naturale s-a născut ideea *intervenției magice*, pentru a îmbuna fenomenele extraordinare sau pentru a le anihila urmările dăunătoare. Iată deci magism fără animism sau magism anterior oricărui animism, conchide *King*.<sup>268</sup>

Acesta e procesul imaginat de *King* și care ar explica apariția *fenomenului magic* independent și anterior celui animistic. În esență, el cuprinde toate elementele psihologice pe care le vor utiliza, mai târziu, toate celelalte teorii psihologico-antropologico-evoluționiste pentru a explica apariția fenomenului, fie magic, fie animistic, fie, propriu-zis, religios. Firește în el intră mult arbitrar, ca în toate aceste teorii psihologice, care vor să explice, pe cale strict naturală, apariția religiei.

Indiferent însă de justetea tezei lui *King*, ceea ce trebuie să i se obiecteze din capul locului, este faptul că acolo unde el pune apariția conceptului magic ar fi putut pune, tot atât de bine, *apariția conceptului religios*, întrucât, oricât de „dormitândă” va fi fost puterea de a raționa a omului primitiv în fața fenomenului „insolit” care întrerupea brusc cursul obișnuit al fenomenelor, această rațiune s-ar fi trezit, dând omu-

lui altă posibilitate de a diriguia faptul extraordinar servit spre a și-l face favorabil sau a-i înlătura efectele decât cea magică, presupusă de *King*. Căci, exact pe aceeași cale putea să apară, *dintru început*, religia și nu magia. Cu atât mai mult cu cât însuși *King* afirmă că în aceste sentimente de speranță și teamă în fața noului necunoscut era prezent și dat „germenul apariției religiei”. De altfel, anterior apariției acestor fenomene extraordinare, care să fi întrerupt cursul obișnuit al fenomenelor, însuși acest curs, cu obișnuința și regularitatea lui, putea să ducă pe om la ideea de ordine a fenomenelor, ca și la cauza producătoare a totalității acestor fenomene, făcând să se nască astfel, în sufletul omului, ideea unei forțe-cauze, deci a unei *ființe-creatoare*, a unui Dumnezeu și, deci, ideea de religie.

Conducând însă de ideea de a combate și răsturna teza animistă, *King* a căutat să răstoarne teoria tyloriană a apariției și formării *ideii de spirit*, din care s-ar fi născut, mai apoi, magia. În acest scop, el a căutat să dovedească că fenomenul magic e posibil și fără cel animistic. Ceea ce a și izbutit. Și acest lucru constituie marele său merit în dezvoltarea problemei referitoare la originea religiei. Domnia absolută a animismului era prin aceasta înfrântă, și în golul creat de teoria lui *King*, încep noile teorii *anti-animiste*, sau *pre-animiste*, sau și *magiste* propriu-zise.

### Teorii și ipoteze magice

Teoriile magice sunt de dată relativ nouă. Excepție ar face doar cea a lui *Frazer*. După cum am văzut, însă, *Frazer*, deși caută să dea o explicație cât mai completă a magiei, făcând din această preocupare chiar ținta de căpetenie a lucrării sale „*Golden Bough*”, totuși, în toată atitu-

<sup>268</sup>P. W. Schmidt: „Origine et évolution de la religion”, pp. 160-161.



dinea sa, el nu stă pe terenul propriu-zis al magiei, ci pe cel al animismului, pe care îl consideră drept punctul incipient al magiei, după cum magia este punctul incipient al religiei. Animismul a trebuit să treacă prin „eșecurile” magiei pentru ca să devină religie. Deci Frazer nu poate fi privit drept un reprezentant al magismului sau preanimismului, el rămânând un reprezentant clasic al animismului.

Dintre reprezentanții preanimismului, îi revine lui Konrad Theodor Preuss, meritul de a fi deschis în Germania seria teoriilor magice, după cum lui Marett îi revine acest merit pentru Anglia.

Preuss și-a expus teoria sa preanimistă în lucrarea „*Der Ursprung der Religion und Kunst*” publicată în revista „*Globus*” în anii 1904 și 1905, completându-le apoi cu lucrarea: „*Die geistige Kultur der Naturvölker*”, în care insistă mai ales asupra felului cum s-a dezvoltat religia din magie.

Cu câțiva ani mai înainte, Marett făcuse să apară în revista engleză „*Folklore*” studiul său „*Preanimistic religion*”, ambii exprimând cam același punct de vedere, atât asupra originii religiei, cât și a magiei. Ambii afirmă că omul primitiv a avut o anumită atitudine caracteristică de teamă, groază sau respect, față de anumite obiecte, însuflețite sau neînsuflețite, din natură – pietre, plante, animale și, în special, cadavre – fără ca să se facă vizibilă sau necesară aici ideea de spirit liber sau legat de aceste „obiecte neînsuflețite” din natură: cadavrele înțepenite, care nu posedă, ba exclud chiar, orice idee de spirit, au avut darul de a trezi în om uimire și groază, sau chiar adorație, ca posesoare ale acestei puteri producătoare de groază.<sup>269</sup>

<sup>269</sup> Karl Beth: „*Religion und Magie*”, p. 100.

Această forță ocultă, ascunsă în obiecte, sau în cadavrul înțepenit – și prin aceasta el însuși obiect de teamă, ca față de ceva necunoscut – cu timpul s-a exteriorizat și chiar s-a personificat, dând astfel naștere la magie și religie.

Aproape același punct de vedere îl reprezintă și Preuss, care accentuează, în special, rolul elementului de spaimă produs de vederea trupului lipsit de viață, în nașterea magiei. „Concepția preanimistică a unei influențe dăunătoare, care se degajează din corpul mort al unui animal, om, dușman sau casnic, este foarte apropiată de ceea ce se înțelege prin „vraja” sau „forță magică”. La omorârea unui vânat sau răpunerea unui dușman, cel mai primejduit este acela care a pricinuit moartea, nu din cauza vreunei răzbunări, ce ar avea să urmeze imediat și direct, ci din cauza farmecului, vrajei distructive, care se degajează din însuși corpul animalului sau dușmanului omorât. Și, în ce privește pe om, mai ales casnicii, rudeniile celui mort, sunt cei imediat amenințați, de vraja răufăcătoare împrăștiată de mort, tocmai fiindcă ei sunt în legătură de înrudire cu mortul. Și ca nu cumva prin el aceeași vraja răufăcătoare să se împrăștie asupra altora, casnicii mortului (ca și obiectele ce i-au aparținut, care sunt distruse, cum distrusă e chiar și casa în care cineva a murit), sunt omorâți pentru a împiedica transmiterea vrăjii. Această „sacrificare” nu se face deci pentru plăcerea mortului, cum s-a crezut și care e un obicei de natură postanimistă, ci, pur și simplu, din cauză că vraja rea aparține la tot ceea ce a fost proprietatea celui mort.<sup>270</sup> Cadavrul înțepenit, deci lipsit de viață și mișcare, moartea ar fi aceea

<sup>270</sup> K. Th. Preuss: „*Ursprung der Religion und Kunst*”, în „*Globus*”, vol. 86, p. 361.



care, după *Preuss*, naște acel fior de groază preanimistică, și nu prezența „spiritelor” după cum afirmă animismul.

Din acest fior specific al groazei în fața corpului fără viață s-a născut prima tendință spre magie, în practicile încercate și crezute eficace pentru a îndepărta și a anula acea forță dăunătoare sau vrajă magică.

Evident, această atitudine preanimistă, nu e încă suficientă pentru o concepție magică. Ea este însă substratul din care s-au dezvoltat toate acele practici care alcătuiesc magismul. Magia s-a dezvoltat, crede *Preuss*, din tendința omului de a-și crea și satisface anumite avantaje în viață. Și începutul magiei a fost atunci când omul a crezut că poate înlătura sau poate utiliza acele „forțe ascunse” care se găseau în corpul omului, nu numai atunci când el era mort, ci chiar atunci când era în viață. Și aceste „forțe ascunse”, purtătoare de vrajă, erau acelea care se degajau din corpul omului sau chiar al animalelor, odată cu anumite părți materiale care ies sau se despart din corpul omului sau al animalului. Astfel se explică calitățile și întrebuințările magice care s-au atribuit: aburului ieșit din gură, ca și excrementelor, urinii și dejecțiilor organelor sexuale,<sup>271</sup> ca și părului, penelor și unghiilor, care au o așa de mare întrebuințare în toate practicile magice. Astfel s-au născut vrăjile și descântecele, prin care omul primitiv credea că poate mânui și dispune de forțele care-i inspiraseră acel fior de groază și de necunoscut, care caracterizează această fază preanimistă. Numai atunci când aceste practici s-au dovedit cu totul ineficace omul primitiv a făcut apel la *spirite*, intrând în faza animistă și înlocuind magia cu religia.<sup>272</sup> Aici *Preuss* se apropie de punc-

tul de vedere al lui *Frazer*, care și el pune apariția religiei tot în eșecurile magiei.

Din toată această teorie a lui *Preuss*, plină adesea de foarte juste observații asupra unora dintre motivele psihologice care au determinat pe omul primitiv să ajungă la concepția magică,<sup>273</sup> pe noi ne interesează în primul rând raportul de prioritate stabilit de el între magie și religie. *Preuss* crede că această prioritate ar reveni magiei, și nu religiei, întrucât starea de *naivitate* în care se găsea omul în această perioadă preanimistă nu i-ar fi îngăduit să ajungă la o concepție superioară religioasă și îl aviza la cea magică. Magismul constituie chiar, după *Preuss*, primul stadiu pe care omul primitiv, la trecerea sa din animalitate către umanitate, și l-a imaginat pentru a stabili un alt contact cu lumea înconjurătoare decât cel pe care i-l oferiseră instinctele de care fusese dominat în perioada pur animalică. Semnul caracteristic al omului față de animal, zice *Preuss*, îl constituie grija pentru specie, care depășește simpla reacție instinctuală a animalului. Dar, de îndată ce instinctul a încetat de a fi călăuza animalului pe punctul de a deveni om și el a început să se conducă și după rațiunea-i începătoare, șovăitoare și „dormitândă”, fatal el a început să facă fel de fel de erori, datorită acestei simplități primitive sau *stupidități* primitive cu care *Preuss* îl dotează pe omul primitiv, dacă e vorba să traducem exact expresia „*Urdummheit*” pe care o folosește *Preuss*.

Din această prostie primitivă au luat însă naștere atât religia cât și arta și, anterior acestora, *magia*, care nu este altceva, după cum am văzut, decât fructul imediat al tendinței

<sup>271</sup> K. Th. *Preuss*: „Ursprung der Religion und Kunst”, în „*Globus*”, vol. 86, p. 322.

<sup>272</sup> Karl Beth: „Religion und Magie”, pp. 112-113.

<sup>273</sup> Karl Beth: „Religion und Magie”, pp. 105, 107, 111.



omului de a preveni și stăpâni acele „forțe misterioase” pe care el le atribuia lucrurilor și ființelor.

În „neajutorarea lui primitivă”, omul a confundat scopurile urmărite cu mijloacele folosite și astfel s-au născut procedeele magice din și alături de credința preanimistă în acea forță misterioasă ascunsă în lucruri.

Așadar, originea magiei și implicit a religiei și artei stă în această „simplitate”, în această „neajutorare”, în această „Urdummheit” a omului primitiv, care, înlocuind instinctul cu rațiunea, a căutat prin erorile și naivitățile magice să-și asigure o nouă orientare și o nouă superioritate în lumea pe care o trăise în stare de animalitate.

Astfel formulată, teoria lui *Preuss* conține, din capul locului, o evidentă contradicție logică. Căci e evident absurd să crezi că, pentru atari erori și orbecăieli, omul primitiv a ținut să părăsească indicațiile sigure ce i le ofereau instinctele; și că atari erori și orbecăieli i-au asigurat totuși superioritatea față de animalitatea părăsită. Din contra, un fapt e cert: dacă omul primitiv și-a abandonat cândva siguranța de instinct, apoi e sigur că n-a putut-o face decât *pentru ceva care-i dădea rezultate cel puțin tot așa de sigure de orientare*, fie pentru el, fie pentru specie, ca și cele pe care i le dădea instinctul. În care caz, noul înlocuitor al instinctului nu putea fi *acea naivitate generatoare de erori*, ci *rațiunea robustă*, care, cunoscând cauzele și prevăzând efectele, să-i poată asigura un instrument în plus de dominare a naturii și a celorlalte ființe înconjurătoare. Or, justa idee de cauzalitate îl ducea *de-a dreptul la religie*, fără a mai trece prin faza magiei. Așa că teza lui *Preuss*, sprijinită de altfel aproape numai pe considerente psihologice, cade prin însăși absurdul psihologic din ea.

*Preuss* a căutat să-și fortifice teoria și prin apelul ce-l face la *originea magică a dansurilor*. *Preuss* pleacă în susținerea tezei sale de la cunoscuta temă a cunoscutului economist *Karl Bücher*, că anumite dansuri și cântece sunt născute din nevoia de a ușura lucrul *ritmându-l*. Aceeași naivitate, sau mai bine zis stupiditate, a omului primitiv l-a făcut să creadă, nu că aceste ritmări prin gest sau strigăt ajută, ușurând efectuarea lucrului făcut de omul singur și mai ales în comun, ci că aceste gesturi ritmate: *dansurile* sau strigătele ritmate, cântecele, cauzează sau produc ele însele lucrul în cauză. Exemplele pe care *Preuss* le dă în sprijinul tezei sale sunt luate din lumea primitivilor de astăzi, mai ales a celor din Mexic și în parte din Madagascar. *Preuss* însă ține să adauge: trebuie să ne transpunem cu mintea în timpul primitivilor străvechi, la procedeele magice care însoțeau diferitele lucrări manuale ale omului primitiv, ca bătutul ciocanului, sfredelitul lemnului, șlefuitul pietrei etc. Firește însă că transpunerea în alte timpuri decât acelea din care *Preuss* și-a luat exemplele e cu totul factice și lipsită de orice valoare documentară.

În afară de aceasta, e știut că în aceste timpuri, când trebuia să predomină sau să se ivească practicile magice, ocupația de predilecție a omenirii, ocupație care-i garanta existența, era *culesul poamelor*, a rădăcinilor și a semințelor, crescute în chip natural, și vânatul. Lucratul metalelor, din al căror ritm de lovituri de ciocan să fi răsărit ritmul mișcărilor sau al strigătelor, deci dansul și cântecul magic, nu era cunoscut, iar culesul semințelor și poamelor, ca și vânatul, nu avea cum să dea acel joc ritmic de care vorbește *Preuss*.<sup>274</sup>

<sup>274</sup> P.W. Schmidt: „Ursprung der Gottesidee”, pp. 525-527.



Originea magică a jocurilor și cântecelor, chiar dacă acestea sunt, în vechime, atât de strâns legate și îmbinate cu practicile magice și riturile religioase, este tot atât de lipsită de temei ca și cea a religiei din magie și a magiei din presupusa prostie a omului primitiv.

E drept că *Preuss* a revenit mai târziu în lucrarea sa: „Die geistige Kultur” asupra acestor naive generalizări. Și el, care ignorase complet prezența *ideii despre o ființă supremă*, obiect al unei atitudini religioase din partea omului primitiv, a trebuit să-și revizuiască teoriile, eliminând ceea ce era de nesusținut și revizuindu-și noțiunile după starea actuală a cunoștințelor în această privință.<sup>275</sup>

Cu originea magiei și a raportului ei cu religia s-a ocupat și etnologul german *A. Vierkandt* în lucrarea sa: *Die Anfänge der Religion und Zauberei*, 1907. Lui i se datorează câteva fericite distincții și precizări făcute asupra magiei și felului ei de a fi evoluat și a se manifesta. Astfel el distinge între magia din apropiere și magia *de la distanță*, cea dintâi fiind chiar mai veche decât cea de-a doua, ca și între *magia de apărare* și cea de *atac*. De remarcat că *Vierkandt* atribuie aproape tuturor formelor de cult ale religiilor o origine magică, neexcepând de la această presupusă regulă nici liturgiile și tainele creștine: botez, apă sfințită, împărtășanie etc. Aceeași origine magică o atribuie rugăciunii, în genere, în care totul s-ar reduce la efectul magic atribuit gesturilor, cuvintelor și numelor. De remarcat că *Vierkandt*, care știe să spună atâtea despre misterele de acum ale religiei, prin analogie cu misterele din lumea primitivă străveche, nu știe nimic despre existența *ideii de Divinitate supremă*, exprimată sub forma

unei „ființe atotputernice”, idee prezentă totuși la toate *triburile* primitive actuale, de unde el își ia materialul „documentar” asupra ipotezelor sale magice.<sup>276</sup>

Referitor la aceste analogii, e de observat că, dacă în ce privește religiile naturale în genere, aceste împrumuturi și influențări dintre magie și religie sunt probabile și acceptabile, ele n-au întotdeauna același conținut și nici aceeași semnificație. În special, în ceea ce privește rugăciunea, act specific religios, ea nu poate fi redusă la simpla „incantație a cuvintelor” sau „acțiune magică a gesturilor”. Ci e răspunsul acelei necesități lăuntrice de a sta în raport cu ființa supremă, cu Divinitatea, de a-i exprima adorația, de a-i implora bunăvoința, atunci când i se face cererea. Ceea ce o deosebește profund de procedarea magică, care, prin gest sau cuvânt, caută să obțină prin *constrângere* ceea ce vrea să aibă de la acea „forță invizibilă” adesea adversă omului, de cele mai multe ori indiferentă lui, cum e cazul cu acea „mana” sau „orenda”, „wakan” sau „manitou”, sau acea „aruncultă”, puterea rea și dușmănoasă omului, pe care în special o vizează incantația și imprecția magică.

Iată însă câteva exemple de atari rugăciuni, culese de la triburile *bantu* din centrul Africii, triburi recunoscute ca având o viață cât mai ferită de infiltrațiile elementelor de civilizație mai nouă și reprezentând, în același timp, tipuri curate de străveche organizație și viață băștinașă și primitivă.

Iată o astfel de rugăciune culeasă de la tribul *Wa-Pakomo*, de pe țărmul drept al fluviului *Tana*, Africa orientală, rugăciune adresată către zeitatea supremă: *Mu-lungu*, sau *Mungu*, către spiritele strămoșilor: *Koma*, și către strămoșii

<sup>275</sup> *P.W. Schmidt*, „Origine et évolution de la religion”, p. 166.

<sup>276</sup> *P.W. Schmidt*, „Origine et évolution de la religion”, p. 168.



propriu-zis: *Mashehe*, rugăciune făcută de către preotul tribului: *Mganga*, și nu de magician, și care are următorul conținut:

„O, Doamne, noi te rugăm! O spirite, noi vă rugăm! O strămoși, noi vă rugăm!

Doamne! Dă-ne pace! Doamne, dă-ne liniște, și fă ca să avem fericire!

Să moară cel ce va fi făcut vreo vrajă satului nostru!

Să moară cel ce proferă contra noastră vreun descântec!

Să moară cel ce zice că satul nostru este bogat, că tribul nostru este numeros; cel ce zice astfel este un invidios, să moară!

Ne rugăm de asemenea pentru pește, ca peștele să vină!

Ne rugăm pentru *ngoo* (o varietate de pește), ca *ngoo* să vină!

Ne rugăm pentru *pfezi* (o altă varietate de pește) ca *pfezi* să vină! Și ca mâncându-l, să-l mâncăm în pace”.<sup>277</sup>

Iată o rugăciune care nu mai poate fi socotită și nici confundată cu o incantație magică, fiindcă ea se îndreaptă către Divinitatea căreia îi cere protecția tocmai contra procedee-  
lor și efectelor magice. Deci la aceste triburi, la care vedem că se face o categorică distincție între Dumnezeu – ființa supremă și între spiritele strămoșilor, ca și cele ale defuncțiilor imediați, se face și o netă și categorică deosebire între religie și rugăciune și între magie și ritual magic, pe care, de altfel, după cum și rezultă, urmează că le și practică.

Evident aceste rugăciuni conțin în sine, în primul rând, cereri adresate Divinității și blesteme față de adversari. E cunoscut caracterul utilitarist pe care-l îmbracă religia la

cele mai multe dintre triburile primitivilor de astăzi. Și, cu toate acestea, ce note de adâncă și pioasă atașare față de ființa divină cuprind aceste două rugăciuni, una a unui negustor care pleacă la drum pentru afaceri, alta pentru ploaie, culese de la tribul *Wa-nycka* tot din Africa. Prima rugăciune: „Eh! Tu, Dumnezeu-cel prea-înalt (Eve, Mulungu, dzulu!). Iată că eu plec în voiaj. Ei bine, tu, Doamne, păzește-mă. Fă ca să câștig în afacerea pe care o întreprind. Ai milă de mine, și fă ca să mă întorc teafăr la ai mei”. A doua rugăciune, e pentru ploaie: „Doamne! Dă-ne ploaie! Noi suntem în mizerie și pătimim; și noi suntem copiii tăi. Dă-ne nori de ploaie, pentru ca oamenii să-și capete cele necesare pentru viață, noi te rugăm, o Doamne, tu părintele nostru!”<sup>278</sup> Ce înaltă elevație sufletească se desprinde din această formă de rugăciune autentică, care se ridică până la înălțimea rugăciunilor creștine, prin apelul făcut către Dumnezeu-Părinte de către fiii aflați în nenorocire! Evident, multe din aceste rugăciuni, fie rostite de însul respectiv, sau de preot, și repetate în cor de mulțimea credincioșilor și însoțite adesea de sacrificii, dansuri și cântece,<sup>279</sup> au, ca exterior, multe asemănări cu riturile magice. În esența lor însă deosebirea este totală și fundamentală, până la excluderea uneia prin alta, după cum am văzut în una din rugăciunile citate.

În ce privește analogia cu practicile și mai ales „tainele” din religia creștină, e de observat că în oficierea creștină preotul – ca și credinciosul – este conștient de elementul simbolic, pe care partea materială: act, gest sau cuvânt, îl reprezintă în săvârșirea misterului. Că nu cuvântul sau gestul

<sup>278</sup>Mgr. Le Roy: „Le religion des primitifs”, p. 301.

<sup>279</sup>Mgr. Le Roy: „Le religion des primitifs”, p. 299.

<sup>277</sup>Mgr. Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 300.



printr-o putere a lor specială, sau prin un fel de a fi înșirate și rostite ar cuprinde în ele puterea sfințitoare; ci *credința*, care se exteriorizează prin ele și puterea lui Dumnezeu, care este invocată, e singura activă și producătoare a actului așteptat. Lucrul acesta este evident în cazul sfântului botez, care e valid, indiferent dacă e făcut după ritualul prescris sau prin altul mult mai redus, sau e simplul act al *dorinței*.

De asemenea, putem exemplifica prin taina pocăinței în care elementele materiale exterioare sunt extrem de reduse, ea reducându-se la o abatere de la voința formală a Mântuitorului.

E drept, însă, că o anumită tendință „ritualistică” din biserica creștină nu e întru totul străină de „tendențele magice”, mereu prezente și active în sufletul omului, indiferent de treapta de cultură și de puritatea și înălțimea concepției religioase la care s-a ridicat.

Căci dacă așezările ritualiste și liturgice își au explicațiile lor, în afară de caracterul simbolic-istoric, în cerințe artistice sau necesități „tipice” ale cultului public, alături de ele s-au strecurat și trăiesc încă urme vizibile din vechile eresuri ale păgânismului pre-creștin, urme care deseori duc la străvechile credințe și practici magice. Ceea ce nu înseamnă însă că între magie și religie și mai ales între magism și creștinism nu este o profundă și esențială deosebire, pe care adesea o uită cei care, cu atât de puțin simț critic, se lansează în generalizări pripite și prea îndrăznețe. În orice caz, lipsite de orice bază științifică, cum pare să fie și cazul cu *Preuss* și *Vierkandt* care au dus atât de departe câteva analogii de suprafață dintre magie și religie.

În ce privește, în special, teoria lui *Vierkandt*, ea nu se deosebește mult de cea a lui *Marett* și *Preuss*. Pentru *Vier-*

*kandt* magia își datorează ființa, „unei defectuoase funcționări a legii de cauzalitate”,<sup>280</sup> care a făcut ca din credința vagă și generală a „unei forțe universale ascunse și impersonale” să se ajungă la „forțele magice personale” declanșate și stăpânite de anumite gesturi și cuvinte, devenite ele însele astfel de forțe magice. Tendința de „personificare” inerentă omului a făcut, apoi, ca aceste forțe să se personalizeze și să se antropomorfizeze și, astfel, magia a devenit religie.

Acestea sunt cele 3 stadii prin care, după *Vierkandt*, a trecut omul primitiv în evoluția sa de la magism la animism, trecând prin antropomorfism, care ar reprezenta trecerea de la magie la religie a omului primitiv.<sup>281</sup>

De remarcat e faptul că toată teza lui *Vierkandt* e întemeiată pe considerații pur psihologice, cu ignorarea *realităților* pe care le prezintă istoria și etnografia, ceea ce e de mirare din partea unui etnograf, cum era *Vierkandt*. Căci toată cheia teoriei sale o deține ipoteza sa asupra structurii sufletului primitiv, care suflet ignoră legea cauzalității, conducându-se după o lege aparte, legea mistică sau legea *magică*. E ceea ce *Levy Brühl* va numi „legea participației” sau „mentalitatea prelogică” a primitivilor față de cea „logică” a oamenilor de cultură și civilizație mai înaintată.

Despre fragilitatea și falsitatea acestei teze noi ne-am ocupat deja, în cadrele animismului. Vom reveni asupra ei în critica generală ce vom face-o magismului.

Trecem la analiza tezei lui *Karl Beth*, care ocupă o poziție aparte între toate aceste teorii. Combătând teoriile care deduc religia din magie, *Karl Beth* afirmă că între magie și religie este o *deosebire esențială* organică. Religia n-a putut

<sup>280</sup> *Vierkandt*, „Die Anfänge der Religion und Zauberei”, *Globus*, 1907, p.40.

<sup>281</sup> *Vierkandt*, „Anfänge der Kultur und Zauberei”, „*Globus*”, 1907, p. 62.



deriva din magie; ci, atât magia cât și religia, provin din o stare anterioară independentă, premagică și prereligioasă. În această perioadă, omul n-a avut nici o religie și n-a cunoscut nici magia.

El a trăit viața, reacționând în chip spontan și variat la diferitele evenimente impuse de ea. Și, după cum, în aceste reacții și comportări față de natura înconjurătoare, el a crezut că găsește dezlegarea în propriile sale forțe spre a domina natura sau în recunoașterea și supunerea unei forțe superioare care dispunea de destinul său și de evenimentele din natură, am avut: în primul caz – magia, în al doilea – religia. Ele au apărut independent una de alta, deși nimic nu ne împiedică de a admite chiar simultaneitatea apariției lor. Amândouă, însă, atât religia cât și magia, au ca punct de plecare comun ideea a ceva impersonal, a unei forțe necunoscute, supranaturale. Credința în această forță impersonală nu a fost încă religie, căci această credință nu implică credința într-o Divinitate anume. Ea s-a concretizat însă în forme religioase, printr-un proces de personificare a acestei forțe impersonale, care, sub diferite denumiri: „mana”, „orenda”, „wakan”, „manitou”, „hasina”, „andriamantra”, „arunculta”, „brahman” etc., o găsim aproape la toate populațiile primitive din Australia, Africa și parte din Asia. Personificate, aceste forțe au devenit „zeități”, iar raportul omului cu ele: religie. Astfel s-au născut acei „Zei-Părinți” pe care-i găsim la toate aceste populații primitive din Australia, Africa centrală și de sud, și chiar parte din Asia, sub denumirea de: *Altjira*, *Balamé*, *Bunyil*, *Daramulun*, *Mura-mura*, *Mu-lungu*, *Nkulunkului*, *Nuranderi*, *Ngal* etc.<sup>282</sup>

Această părere a lui *Karl Beth* se aseamănă, în mare parte, cu cea a lui *Marett* și mai ales a lui *Sidney Hartland*, în sensul că și aceștia pun apariția religiei în același proces de personificare, sub „impulsul sentimentului de teamă reverențioasă, pe care omul primitiv a simțit-o față de forța misterioasă, care activa dincolo de lucruri și din care s-a dezvoltat, fie magia, când omul a crezut că o poate domina el însuși, fie religia când a convenit să i se supună, cerându-i, prin adorație, protecția”. După *Hartland*, deci, „religia și magia sunt două fețe ale aceluiași proces sau două ramuri din aceeași tulpină”. Părere care se deosebește de cea a lui *Karl Beth* prin aceea că, după acesta din urmă, religia nu s-a născut ca o atitudine diferită din același substrat premagic sau preanimistic, ci ea își datorează apariția unui proces cu totul propriu, străin de orice amestec sau impuls magic și răspunzând unei cerințe cu totul alta decât aceea din care a ieșit magia. Căci, după *Beth*, magia nu se datorează decât întâmplării. Omul, având credință într-o forță impersonală, avea în chip firesc și dorința de a-și impropria această forță, de a o deține cât mai mult și într-o cât mai mare măsură. Animat de această dorință, el a atribuit unui fapt oarecare sau unei întâmplări, în sine lipsite de orice semnificație, o deosebită importanță, prin simplul fapt că prezența lor a coincis, precedat sau succedat un eveniment fericit sau nefericit din viața sa. Spre exemplu, găsirea unei pietre, de o formă oarecum neobișnuită, în grădina sa, cu prilejul unei recolte îmbelșugate, a făcut pe primitiv să acorde acestei pietre puterea ascunsă de a face să rodească câmpurile. Sau dacă o întâmplare nenorocită a coincis întâlnirii cu un animal oarecare, care i-a ieșit brusc în cale sau l-a însoțit pe drum, el a atribuit acelui animal nenorocirea întâmplată, du-

<sup>282</sup>*Karl Beth*: Op. cit., p. 394.



pă cum, o împrejurare fericită, l-ar fi făcut să-l considere aducător de noroc. Așa s-a născut credința în animale aducătoare de noroc unele, de nenoroc altele etc.

La fel cu anumite gesturi sau cuvinte, care au coincis cu anumite întâmplări fericite. Omul primitiv, în dorința de a-și asigura concursul acestor forțe, a dotat cu ele anumite obiecte, animale, gesturi sau întâmplări, care au avut vreo legătură temporală sau de altă natură cu producerea lor. *Beth* admite, chiar, că la nașterea și perpetuarea acestor procedee vor fi jucat un rol și cele două legi ale similitudinii și contiguității fixate de *Frazer*, dar nu ele sunt acelea care au născut magia însăși, adică înzestrarea cu forță magică a acestor acte și întâmplări. Aici totul se datorează *întâmplării*. Și dacă e vorba de căutat și un mobil sufletesc, acesta e dorința omului de a-și înmulți partea de „mana” sau „orenda” pe care fiecare credea că o posedă într-o anumită măsură.

Religia, din contră, s-a născut din conștiința omului că existența sa fizică depinde de o forță *nefizică*, și că lumea văzută depinde de o alta *nevăzută*, superioară acesteia, și din tendința lui de a se apropia de această lume și forță *nefizică*, de această lume *nematerială*.<sup>283</sup>

Și dacă magia se datorează *întâmplării*, religia se datorează unui proces firesc, de *reflexie*, care a dus pe om de la credința generală într-o forță impersonală la personificarea ei pentru a face posibilă legătura cu ea. Magia putea deci să nu apară niciodată. Religia a *trebuit* să apară cu necesitate. Și se poate, zice *Beth*, ca întâmplările care au dus pe om la procedeele magice să fi acționat anterior formării concepției

religioase; se poate iarăși ca apariția lor să fi fost simultană, fără însă ca vreo legătură să subziste între ele.

Dacă însă asupra dependenței magiei față de religie nu s-ar putea spune nimic precis, e sigur că orice derivație a religiei din magie e cu desăvârșire exclusă, zice *Beth*.

Magia a apărut deci prin simpla întâmplare. Ea putea nici să nu apară. Odată apărută, însă, n-a mai putut fi oprită, nici desființată, chiar când a apărut religia, dacă aceasta a apărut în urma ei. Mai mult încă: cu toată ostilitatea pe care i-a arătat-o religia, magia a continuat a trăi în umbra ei, a împrumutat forme de cult și idei din patrimoniul ei, cum au fost ideile de spirite bune și rele, și a mers chiar până la a se substitui religiei însăși. Totuși jintele și drumurile lor au fost întotdeauna deosebite și, ori de câte ori a putut, religia a căutat să se descătușeze de balastul și vecinătatea magiei.

Aceasta este teoria lui *Karl Beth*. Și dacă ea conține observații foarte juste, mai ales în ceea ce privește *totala diferențiere dintre magie și religie*, păcătuiește însă prin teza-i generală de pornire care e aceeași teză evoluționistă. Potrivit ei, religia a trebuit să apară la o anumită dată în sufletul omului. Deci anterior acestei apariții, omenirea n-a avut religie, cum n-a avut nici magie. Anterior apariției magiei a existat o perioadă prereligioasă a omenirii, despre care însă *Karl Beth*, ca și toți evoluționiștii de altfel, nu ne poate aduce nici o dovadă de fapt, ci simplele presupuneri, care derivă și ele din teza generală a evoluționismului. O astfel de perioadă însă *nu a existat*. În orice caz ea nu se poate fixa *nicăieri* în cadrul istoriei, sau a preistoriei. Nici una, nici alta nu cunosc om fără religie.

*Karl Beth* își sprijină afirmațiile sale pe materialul ce i-l oferă primitivii *de astăzi*. Dar el însuși recunoaște că starea

<sup>283</sup> *Karl Beth*: Op. cit., p. 127.



de acum a primitivilor nu este cea originală și deci nici datele furnizate de ea nu ne pot duce la o reconstituire a ceea ce a fost, într-adevăr, starea religioasă a omului *originar-primitiv*. Recunoscând aceasta, el se crede totuși îndreptățit să afirme că din cercetările primitivilor de astăzi se poate trage concluzia *indicatoare, că oarecând* – și poate chiar în timpurile *stadiului vânătoresc* al omenirii – în sufletul uman a încolțit simțământul că „în afară de puterile omenești și cele animale, există încă ceva, care trece dincolo de puterile materiale, într-o lume *supranaturală și suprasensibilă*, din care a rezultat ideea de Divinitate”.<sup>284</sup>

Și deși recunoaște el însuși că, cu toate eforturile, nu putem ajunge la acea perioadă, când religia și magia au răsărit dintr-un trunchi comun, chiar dacă tendințele care le-au dat naștere au fost cu totul diferite, totuși el afirmă că „rezoluția în acest sens al problemei ni se impune, dacă nu pe teren *istoric* atunci pe cel al unui *proces psihologic*”.<sup>285</sup>

Dar chiar în ceea ce privește apariția magiei, părerea lui Beth că ea a apărut datorită numai *întâmplării* ridică serioase obiecții. Fiindcă trăinicia și persistența de care dau dovadă procedeele magice, care dăinuiesc chiar astăzi la popoarele civilizate și care se găsesc răspândite pretutindeni la popoarele primitive, cu toată ostilitatea pe care magia a întâmpinat-o din partea religiei la toate aceste triburi, dovedește că aici avem de a face cu o tendință sau o manieră prea adânc înrădăcinată firii omului, ca să atribuim apariția ei unei simple întâmplări. *Karl Beth* însuși recunoaște că magia, odată apărută, nu a mai putut fi dezrădăcinată din sufletul

omului. Și dacă aceasta poate face dovada că religia nu s-a născut din magie, în care caz ea ar fi înlocuit-o și desființat-o, tot de aici rezultă și o dovadă că originea și apariția ei nu se datorează întâmplării, ci unei adânci și firești tendințe a sufletului omenesc. Alta, evident, decât cea a religiei, dar adânc innăscută și ea sufletului omenesc. Deci și aici afirmațiile lui *Karl Beth* sunt lipsite de o mai adâncă cercetare și pătrundere a problemei.

Aceste afirmații vagi, nesprijinite pe fapte, și mai ales această permanentă trecere din domeniul istoric în cel psihologic, au făcut ca teoria lui *Karl Beth*, deși atât de bogată în foarte firești observații și subtile analize, să nu se bucure de prețuirea, pe care, sub alte raporturi, ar fi meritat-o, în lumea cercetărilor referitoare la originea religiei.<sup>286</sup>

De altfel, chiar felul în care *Karl Beth* mănuieste imensul material etnografic pe care-l utilizează e foarte criticabil.

Datele documentare sunt atât de disparate și luate din epoci atât de diferite, ca și din țări și populații atât de deosebite din punct de vedere al culturii, situației geografice și evoluției istorice, încât cu greu pot îngădui tragerea de concluzii referitoare la starea de simplitate pe care ar fi trebuit s-o aibă popoarele originare primitive, cărora el vrea să le surprindă secretul apariției primelor licăriri îndreptate spre forța invizibilă, dar personificată, a primelor divinități, apărute în lume. Toate aceste populații, cărora li se adresează *Karl Beth* în cercetările sale, trăiesc, și încă din timpuri imemorabile, cu idei religioase bine definite, ca să se poată reface, prin ele, aceea perioadă prereligioasă și premagică, de la care *Karl Beth* pornește în constituirea teoriei sale.

<sup>284</sup> *Karl Beth*: „Religion und Magie”, p. 370.

<sup>285</sup> *Karl Beth*: Op. cit., pp. 371, 372, 376, 392, 397.

<sup>286</sup> *W. Schmidt*: „Origine et évolution de la Religion”, p. 182.



În șirul celor ce preconizează o fază premagică a religiei ar putea fi socotit și *Rudolf Otto*, care ne vorbește de acea stare nedefinită a sufletului uman, de acel „vestibul al religiei”, acel *Vorhof*, cum suna expresia din textul german, prin care a trecut omenirea până să se ajungă la declanșarea, la intrarea în funcțiune a acelui aprioric religios, acel „numinosum” care exista în sufletul său. „Trebuie să admitem – zice *Rudolf Otto* – că la începutul evoluției, care constituie istoria religiilor, au existat anumite lucruri stranii, care au precedat apariția religiei ca un fel de vestibul înainte de intrare și care, și mai târziu, au continuat să exercite o profundă influență asupra ei. Acestea sunt noțiunile de *pur* și *impur*, credința în morți și cultul morților, credința în spirite și cultul spiritelor, magia, legendele și miturile, adorația obiectelor naturale, teribile sau surprinzătoare, dăunătoare sau utile, singulara idee despre „forța” – *Orenda*, fetișismul, totemismul, cultul animalelor și plantelor, demonismul sau polidemonismul.

În toate acestea, oricât de diferite vor fi fiind unele de altele, apare un element comun, în care se recunoaște un element al *numinosului*. Aceste lucruri nu sunt însă ele însele ieșite din numinos; ele au avut, toate, o stare preliminară, în care nu erau decât creații naturale ale imaginației naive, preistorice. Dar acestea toate au primit o urzitură specifică, grație căreia ele au devenit vestibulul premergător al istoriei religiei.<sup>287</sup> Și toate aceste elemente (inclusiv ideea de demon care își face apariția) constituie ceea ce se numește „pre-religie”. Ele sunt elemente *secundare*, care au prilejuit apariția „la ora sa”, cum zice, cu un fel de accent evanghelic,

*Rudolf Otto*, a elementului religios, care, ca toate elementele sufletești *primare*, era deja de față”.<sup>288</sup>

Dar fapt e că aceste stări secundare exterioare au existat anterior apariției conceptului religios.

Această stare anterioară, manifestată în special prin sentimentul de „sinistru”, de „teroare” de care era copleșit sufletul uman, care nu-și desfăcuse încă din interiorul său cu claritate conceptul de divin, de sacru, constituie perioada demonică sau magică, care a precedat celei religioase propriu-zise. Asupra erorilor și exagerărilor cuprinse în teza lui *Otto* am insistat când am vorbit despre ceea ce el înțelege prin „categoria sacrului” în capitolul nostru asupra „Apriorismului religios”. Am citat atunci amănunțita critică pe care i-o face abatele *W. Schmidt*, în cartea sa „*Menschheitswege zum Gotterkennen*”, carte îndreptată, în special, contra tezei arăionaliste și evoluționiste a lui *Rudolf Otto*.

Aici ținem numai să relevăm straniul conglomerat pe care *Rudolf Otto* îl prezintă sub denumirea de „stadiu prereligios”, care ar fi să fie însuși stadiul magic. În acest stadiu, dânsul pune și cultul morților, și totemismul, și fetișismul, și naturismul, și zoomorfismul, și polidemonismul, care ar fi, deci, toate în afară de sfera religioasă. Ceea ce e evident contra tuturor concepțiilor pe care istoria religiilor ni le-a fixat despre ceea ce este religie. Așa că, sub acest raport, starea premagică a religiei, după concepția lui *Otto*, este mai mult o situație psihologică a desfășurării conceptului despre divin și religie, decât o așezare în timp a apariției religioase.

În aceeași categorie ar putea fi fixat și *Levy Brühl*, ca și o parte din adepții săi din școala sociologică durkheimiană, ca-

<sup>287</sup> *Rudolf Otto*: „Le sacré”, p. 164.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 172.



re pun apariția religiei într-o perioadă „prelogică” a omenirii, care ar coincide deci cu perioada magică a evoluției umane.

Levy Brühl, confundând sau mai degrabă identificând voit magia cu religia și utilizând, fără prea mult discernământ, un întreg material de credințe și practici ale popoarelor primitive, caută să documenteze teza că la aceste populații și, deci, la toată omenirea, aflată cândva în același stadiu de dezvoltare, a funcționat și funcționează, încă, o anumită mentalitate proprie lumii primitive, o mentalitate prelogică, denumită de el „mentalitatea primitivă”.<sup>289</sup> Datorită acestei mentalități a cărei caracteristică este predominarea grupului, a colectivității, a clanului asupra insului, s-au născut între om și lucrurile înconjurătoare anumite raporturi, altele decât cele obișnuite în viața comună, zilnică. Aceste raporturi se referă la forțele ascunse, care stau în lucruri sau dincolo de ele, forțe nevăzute, dar reale, cu care oameni și animale, plante sau obiecte fizice stau într-o intimă legătură. E ceea ce Brühl numește „legea participației mistice” și care constituie o caracteristică proporție a lumii primitive, și deci și o mentalitate proprie popoarelor aflate în acest stadiu al dezvoltării umane. Despre această lege a participației mistice ca și despre existența unei mentalități proprii lumii primitive, alta decât cea a lumii civilizate, ne-am ocupat când am vorbit despre ființa religiei și când am discutat pe larg teoria lui Levy Brühl, evidențiind erorile dintr-însa. Aici ținem să facem numai constatarea că această „mentalitate primitivă”, din care Levy Brühl face o dispoziție organică a mentalității umane în unul din stadiile ei de desfășurare, e de fapt atitudinea magică, care coexistă și nu precede, după cum nici nu

coincide cu cea religioasă, prezentă și ea la toate aceste popoare primitive. Și dacă e cazul de a vorbi totuși de o lege a participației mistice, apoi aceasta e aceea care se manifestă în atitudinea magică a primitivilor, dar nu în cea religioasă, care are ca substrat sufletesc legea cauzalității, mai mult decât pe cea a participației. Căci realitatea aceasta este: amestecate, magie cu religie, la toate aceste popoare primitive – și după cum vom vedea, nu numai la ele, ci și la popoarele trecute demult și cu mult peste stadiul primitivității – ele își au sursele și țintele lor deosebite, și numai ignorarea acestei realități face ca ele să fie prezentate drept coeficientul comun al unei caracteristice mentalități primitive. Căci simplul fapt că la toate aceste popoare există, alături de magie, și religia și că alături de misterioasele forțe magico-totemice există și forțele personale ale divinităților, acei „zei-supremi”, acei „zei-părinți”, creatori ai lumii și justițieri ai ei, cărora aceiași primitivi le arată adorație și le înalță imnuri și rugăciuni, care sunt de o cu totul altă manieră și factură decât incantațiile și procedeele magice,<sup>290</sup> dovedește că religia nu poate fi confundată cu magia, și că ea nu-și datorează apariția aceleiași mentalități din care s-a născut magia. Mentalitatea primitivă de care ne vorbește Levy Brühl, dacă a existat, a putut naște magia, nu însă religia, care a coexistat cu magia, fără să se fi identificat cu ea, chiar când, din cauze pe care le-am văzut în parte, a fost silită să se amestece cu ea.<sup>291</sup>

<sup>289</sup> Vezi A. Le Roy: „La religion des primitifs”, pp. 299-301.

<sup>291</sup> „Cu toată înrudirea dintre ele, oamenii au simțit deosebirea dintre riturile magice și cele religioase și au ținut să marcheze întotdeauna această deosebire. Astfel, riturile magice și cele religioase își au, de obicei, agenții lor

<sup>288</sup> Levy Brühl: „La mentalité primitive” și „L'âme primitive”, Paris.



De altfel, chiar faptul că, după însuși *Levy Brühl*, ca și după întreaga școală sociologică franceză, căruia și el îi aparține, religia e un produs și o manifestare a *colectivității*, contrazice această identificare dintre religie și magie, către care duce sursa lor comună de apariție, acea mentalitate prelogică a omenirii primitive. Această identificare o respinge însuși șeful acestei școli, *Emile Durkheim*, care face din caracterul de *publicitate* al religiei, în opoziție cu cel strict *secreț* și *izolat* al riturilor magice, una din deosebirile esențiale dintre magie și religie.<sup>292</sup> Ținta urmărită de *Levy Brühl* era de a stabili că religia își datorează ființa ca și apariția unei mentalități perimate primitive, care a precedat mentalitatea logică de astăzi a omenirii. Și urmarea imediată a acestei teze era că religia, *necesară cândva*, nu mai este necesară astăzi, când sursa care i-a dat naștere, această mentalitate *prelogică*, a dispărut, cedând locul mentalității *logice*. Deci, religia însăși este un fenomen *perimat*. Stadiul „științific” de astăzi, rezultat al mentalității logice, este străin religiei, după cum mentalitatea prelogică de altădată era străină științei. E teza scumpă a școlii comtiste, reluată și amplificată de școala durkheimistă. Dacă faptele nu concordă cu teoria, și dacă ea poate fi aplicată, întrucâtva, magiei, nu poate fi aplicată, în nici un caz, religiei, care-și datorează altor factori apariția și ființa.

practicanți deosebiți. Când însă, prin excepție, preotul face magie, atitudinea sa nu mai este cea obișnuită a funcției sale de preot; săvârșind riturile magice el le face fie cu spatele întors altarului, fie făcând cu mâna stângă ceea ce ar trebui să facă cu mâna dreaptă și altele asemenea.” *Hubert et Mauss*, „Esquisse d’une théorie générale de la magie” în „L’année sociologique. 7-ième année”, p.18.

<sup>292</sup> *Emile Durkheim*: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”.

## Critica Magismului

Examinând diferitele teorii care au încercat să pună originea religiei într-o stare magică sau premagică a omenirii, am arătat insuficiența lor luate fiecare în parte. Vom recapitula, în această privire critică finală constatările și concluziile care se desprind din teza generală a magismului. A magismului și nu a *magiei*. Fiindcă nu atât de ceea ce este magia în sine ne vom ocupa aici, ci de încercările de a face din ea sursa religiei, prezentând-o ca o fază anterioară a omenirii din care s-a detașat apoi religia fie ca o urmare *firească* a ei, fie ca o *reacție* contra ei. Am arătat falsitatea și fragilitatea unora din aceste teorii, care sunt și cele mai cu vază dintre ele.

Mai întâi, toate aceste teorii pornesc de la părerea că magia *trebuie* să fie *anterioară* religiei, ea reprezentând o fază *inferioară* a evoluției mentalității umane. O simplă supoziție teoretică, aceasta, nesprijinită pe fapte, ci pe considerente și analogii psihologice. Dar aceste considerente psihologice puteau să ducă tot așa de bine la nașterea religiei, ca și la cea a magiei, cum s-a arătat în cazul tezei lui *King* și a lui *Preuss*, sau să facă cu totul imposibilă apariția religiei din magie, cum s-a arătat în legătură cu teza lui *Frazer*. Și eroarea inițială a tuturor acestor teorii pornește din faptul, că ele, toate, *identifică* religia cu magia, chiar atunci când se silesc să le deosebească, cum e în cazul școlii sociologice durkheimiene.

Fiindcă magia se deosebește de religie nu numai prin *mijloacele* ei de manifestare, dar prin însăși *esența* ei de ființare. Magia s-a născut din tendința naturală a omului de a *capta*, de a *stăpâni*, de a *constrânge* în folosul său personal



forțele ascunse dar inerente lucrurilor și întâmplărilor. Prin ea, omul a urmărit întotdeauna scopuri practice și avantaje personale. Nici urmă de tendințe explicative sau contemplative ale lumii sau ale lucrurilor din ea. Act magic fără imediată tendință de folosire personală nu există. Chiar atunci când riturile magiei sunt practicate de o mulțime organizată, de un trib întreg, tot *insul* e cel care predomină, fiindcă fiecare ins își caută în colectivitatea binelui public interesul său propriu și personal. De aceea, magia a și avut întotdeauna caracterul acesta de ceva particular, ascuns, izolat, ilicit, neorganizat, necodificat și întâmplător. Caracteristici pe care le sesizează, în încercarea lor de a delimita religia de magie, cei doi sociologi francezi Hubert și Mauss, în studiul asupra magiei, de care am mai amintit în cursul expunerii noastre. Aceste deosebiri dintre magie și religie se constată în tot felul lor de a fi și a se manifesta. „În primul rând în chiar alegerea locurilor unde se desfășoară ceremoniile lor rituale. Ceremoniile magice nu se desfășoară nici în temple anume, și nici măcar în altare familiale, ci ele se desfășoară în locuri depărtate, în păduri, în noapte și umbră, în colțurile ascunse ale locuințelor. În timp ce riturile religioase caută în genere lumina zilei, asistența lumii, riturile magice fug de ele. Chiar permise, ele se ascund, ca un ceva răufăcător. Chiar când este obligat a lucra în fața lumii, magicianul caută a i se sustrage; gestul său îl face furiș, vorba e imprecisă; vrăjitorul, magicianul care oficiază în fața familiei adunate își mormăie formulele, își ascunde gesturile, învăluindu-se într-un fel de extaz simulat sau real. Astfel, în plină societate, magicianul se izolează; și cu atât mai mult atunci când se refugiază în fundul pădurilor. Chiar față de colegii săi de meserie, el își păstrează rezerva sa; izolarea, ca și se-

cretul, este o caracteristică esențială a ritului magiei”.<sup>293</sup> Iar acolo unde, ca la greci și romani sau la hinduși, în cultul lui Rudra-Șiva, avem de a face cu un cult magic organizat și public, „faptul se datorează unei formații secundare și de evidentă influență și împrumut făcut religiei”.<sup>294</sup>

Aceleași constatări și precizări le face și Emile Durkheim, care pune în caracterul de *publicitate* și *comunitate*, în forma de *biserică* a religiei, una din notele ei esențiale și total deosebite de magie. „Credințele religioase, afirmă Durkheim, sunt întotdeauna comune unei colectivități determinate, care se obligă de a adera și a practica riturile în care membrii ei sunt solidari. Aceste rituri nu sunt numai admise cu titlu individual de toți membrii acestei colectivități; ci ele sunt chestiuni de grup, ele făcând tocmai unitatea grupului. Indivizii care o compun se simt legați între ei prin faptul că au această credință comună. Și o societate ai cărei membri sunt uniți prin aceea că ei își reprezintă în același chip lumea sacră și raporturile ei cu lumea profană, traducând aceste reprezentări comune în practici identice, alcătuiește ceea ce se numește o biserică. Și noi nu întâlnim, nicăieri în istorie, religie fără biserică... Pretutindeni, unde întâlnim o viață religioasă, ea are drept substrat un grup definit care o practică. Chiar cultele zise private, cum sunt cultul domestic sau cel corporativ, satisfac această condiție, căci ele sunt totdeauna celebrate de o colectivitate, familia sau corporația respectivă. Și apoi toate aceste religii particulare nu sunt decât forme speciale ale unei religii mai generale, care îmbrățișează

<sup>293</sup> Hubert et Mauss: Op. cit., pp. 16 și 19.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 19.



totalitatea vieții, simple capele într-o biserică mai vastă, care, prin aceasta chiar, își merită numele.

Cu totul altfel este în magie. Fără îndoială, practicile magice nu sunt lipsite de o anumită generalitate. Ele sunt răspândite în largile straturi populare și sunt anumite popoare la care magia e tot atât de răspândită și practică ca și religia propriu-zisă. Dar aceste practici magice, oricât de răspândite, n-au ca efect de a lega între ei oamenii ce aderă la ele, de a-i uni în același grup, ducând aceeași viață. Cu alte cuvinte *nu există o biserică magică*. Între magicieni și indivizii care-i consultă, ca și între toți acești indivizi înșiși, nu există nici o legătură durabilă, care să-i facă membri ai unui corp moral, comparabil aceluia pe care-l formează credincioșii aceluiași zeu, observatori ai aceluiași cult. Magicianul are o *clientelă* și nu o biserică, și clienții săi pot foarte bine să nu aibă între ei nici un raport, chiar ignorându-se unii pe alții; relațiile pe care le au sunt întâmplătoare și trecătoare; ele sunt asemănătoare cu acelea ale bolnavilor cu medicul lor. Caracterul oficial și public cu care sunt investiți uneori magicienii nu schimbă cu nimic această situație. Faptul că magia este admisă să funcționeze uneori la lumina zilei nu unește într-un chip regulat și durabil pe cei ce recurg la serviciile magicianului.<sup>295</sup>

Deci caracteristica magiei este de a fi ceva particular și individual, ascuns și nesolidar. Caracteristici care se mențin chiar atunci când avem de a face cu acele puternice organizații secrete, regulat formate de practicanți ai magiei, și despre care ne dă amănunte atât de prețioase Mgr-ul A. Le Roy, în cartea sa „La religion des primitifs”. Conduși de

tendința de a-și asigura dominarea politică și socială a vieții publice, la anumite triburi din Africa centrală și orientală „practicanții magiei sunt organizați în puternice asociații secrete, asemănătoare mijloacelor și organizațiilor *francmasonice* din țările europene”.<sup>296</sup>

„Astfel, în Gurriyama – Africa orientală – ne precizează Mgr-ul Le Roy, asociația magicienilor este perfect organizată, formând armătura politică cea mai puternică a țării, având în frunte numai pe acei care au inițierea completă în misterele magiei. Sistemul întreg cuprinde trei trepte, divizate și acestea – prima treaptă în trei grade, a doua în patru și a treia în două, cel de al nouălea grad, cel al hienei, fiind cel mai înalt, deținătorii lui purtând numele de „stăpânii pământului”. În Congo de Jos există asociația „Ndembo” care are sarcina de a recruta și forma pe magicieni și pe demnitarii tribului. Inițierea, care durează mai multe săptămâni, adesea mai multe luni, se face în păduri, constând din diferite probe, între care învățarea unei limbi particulare, dansuri rituale și cunoașterea diferitelor remedii și formule magice. În Gabon se găsesc de asemenea multe societăți de acest fel, unele compuse numai din bărbați, altele numai din femei și altele mixte, în care magicienii se inițiază în secretele magice, cu jurăminte solemne și promisiunea sub pedeapsa cu moartea de a asculta toate ordinele primite și a nu trăda nimănui secretele asociației.”<sup>297</sup>

<sup>296</sup> Mgr. Le Roy: „La religion des primitifs”, ed. 6, pp. 336, 338.

<sup>297</sup> Mgr. Le Roy: Op. cit., pp. 336-358. După cum remarcă și Le Roy, stranie este asemănarea între aceste asociații magice secrete ale primitivilor africani și Francmasoneria europeană, asemănare care merge până la inițiere, grade, jurăminte, scopuri, semne și chiar triumful, ce e drept, din păr de cal, care distinge pe marele șef, care e „venerabilul” asociației.

<sup>295</sup> Emile Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”.



După cum se vede, existau adevărate organizații cu caracter de durabilitate și comunitate între practicanții magiei, ceea ce ar dezice una din caracteristicile cu care noi am separat magia de religie. Și totuși, această deosebire esențială rămâne, căci, după cum remarcă *Durkheim*, „acest fel de asociații magice nu cuprind niciodată pe toți aderenții magiei, ci numai pe magicieni, pe profesioniștii ei; laicii, dacă expresia e permisă, adică acei în vederea cărora se exercită riturile, acei, în definitiv, care reprezintă pe credincioșii acestui cult organizat, sunt excluși. Or, magicianul este în magie ceea ce preotul este în religie; și după cum un colegiu de preoți nu reprezintă biserica, nici o asociație de magicieni nu reprezintă magia. O biserică nu este numai o confraternitate sarcedotală, ci este comunitatea morală formată de toți credincioșii aceleiași credințe, preoți și credincioși. Ori o comunitate de acest fel este complet străină magiei”.<sup>298</sup>

Iată deci elemente care separă fundamental religia de magie, făcând din aceasta din urmă o instituție „prin însăși esența ei antireligioasă”.<sup>299</sup>

Dar nu numai în aceste diferențieri de forme exterioare și forme de organizare și manifestare stă deosebirea dintre magie și religie, ci în însăși esența lor interioară. În ceea ce vor, ca și în sentimentul interior ce le animă, se exprimă și

[Această „asemănare” nu e chiar așa de neașteptată. La origine, Francmasoneria a fost o societate secretă a unei bresle, ca și societatea secretă a magicienilor. Breasla francmasonilor era cea a vestiților constructori de biserici din perioada goticului, cei care au zidit uriașele catedrale și domuri gotice care fac fala atâtor orașe occidentale. Fiind societate secretă a unei bresle, cu rolul de a păstra, de a transmite și de a apăra secretele meseriei, Masoneria a avut o structură similară cu alte grupări de același tip. – n.n.]

<sup>298</sup> *Emile Durkheim*: „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, p. 63.

<sup>299</sup> *Hubert et Mauss*: „Esquisse d’une théorie générale de la magie”, p. 19.

mai categoric, și mai distant această deosebire. Căci religia, înainte de a fi „un sistem solidar de credințe și practici relative la lucrurile sacre”, cum o definește *Durkheim*,<sup>300</sup> este supunerea, adorarea față de o ființă sau forță personală, care a creat și susține lumea și pe om, și căreia, tocmai de aceea, i se și cuvine această supunere. Fără acest sentiment de dependență creaturală față de zeul sau zeii supremi, nu există religie, ori pe ce treaptă de dezvoltare s-ar găsi ea. De aceea toate aceste zeități, oricât de bizar reprezentate de primitivi, sunt în primul rând „părinți” și „creatori” ai lumii și ai omului, ocrotitorii și diriguitorii lui. Această notă de „părinte creator” e atât de generală în toate credințele religioase din toată această Australie, socotită de toți sociologii drept cea mai proprie explorărilor religioase, din cauza primitivității credințelor ei, încât ea a făcut pe un *Andrew Lang* să dea denumirea de „Allfatherism” tuturor acestor religii australiene, care își denumeau zeii în primul rând „părinți” ai lumii și ai lor. „Părinte al oamenilor” este acel *Bunjil* sau *Punjil*, *Daramulun*, *Nuralie*, *Mungan-ungana*, *Nuranderi*, *Mura-Mura*, sau *Altjira*, de care ne pomenește *Durkheim* însuși și toți cercetătorii Australiei ca *Spencer* și *Gillen*, *Howitt* și *Strehlow*,<sup>301</sup> după cum „părinții creatori ai oamenilor și ai lumii” sunt și toți ceilalți zei de care e plină Africa bantu-șilor, această populație cu totul primitivă care se întinde de la Zanzibar până la Victoria Nianza, de la Natal până la Gabon, cuprinzând și pe zuluși și pe cafri, pe hotentoti și pe boșimani, și pe negri și pe pigmei. Toți aceștia, sub diferitele denumiri cu care își desemnează zeii lor, ca: *Mu-umba*,

<sup>300</sup> *Emile Durkheim*: Op. cit., p. 65.

<sup>301</sup> *Emile Durkheim*: Op. cit., pp. 409-410.



*M-zambi, Mu-lungu, Mu-zulu, Mi-zimu, Mo-limo, Nkulu-Nkulu*, înțeleg pe „cel ce a creat și a organizat lumea” și de care ei depind, în viața de aici sau în cea de dincolo.<sup>302</sup>

Deci acest sentiment creatural, această dependență față de forța care a făcut totul și poate totul este acela care stă la baza religiei și din care religia s-a și născut, dacă ea trebuie să se fi născut, neapărat, numai pe cale naturală. De aici, sentimentul de comunitate, de fraternitate, de unire a tuturor membrilor unui trib, clan sau familie, când e vorba de practicarea religiei.

Cu totul altfel e în cazul magiei. La ea totul constă în dorința de a capta, de a prinde, de a stăpâni și constrânge anumite forțe ascunse ale lucrurilor, dar inerente lor și de posesiunea căreia depinde buna stare materială a celui ce și le poate însuși. De aceea scopurile urmărite prin magie sunt și au fost întotdeauna: practice și de natură strict materială. De aceea, ea a avut întotdeauna caracter personal și individual. De aceea ea nu poate duce la confraternitatea celorlalți membri care practică magia, fiindcă întotdeauna în magie omul caută să posede „mana” unul contra altuia și niciodată pentru altul. De aici tendința spre ocult și izolat, spre acțiunea dăunătoare, spre distrugere. De aceea magia în genere aproape se identifică cu „magia neagră”. Căci, după cum foarte just remarcă *Hubert* și *Mauss*, în timp ce religia trăiește din sacrificiu, magia trăiește din maleficiu, din facerea de rău.<sup>303</sup> De aceea ea a avut și a păstrat întotdeauna caracteru-i egoist și utilitarist. Când s-a prezentat altfel, ea a împrumutat ceva de la religie și a uzurpat drepturi ale

acesteia, cum a fost în vechime la greci și la romani și cum e și astăzi la atâtea din popoarele primitive. Dată fiind însă această profundă deosebire dintre magie și religie, nu vedem atunci cum una ar fi rezultat din alta, și cum, mai ales, religia ar fi putut naște din magie, cum vor să prezinte lucrurile unele din teoriile pe care le-am citat, și cum ține să prezinte în genere lucrurile magismul.

Și dacă e vorba să reconstruim după procese psihologice și concluzii logice procesul de desfășurare pe care l-a urmat umanitatea în legătură cu aceste „forțe necunoscute”, care l-au impresionat pe om și l-au solicitat să ia o atitudine față de ele, atunci e greu de admis vreuna din tezele formulate de partizanii magismului. Religia nu s-a putut naște din eșecurile magiei, cum susține *Frazer*, căci magia urmărea alte scopuri decât religia. Și dacă ea nu a corespuns așteptărilor puse de om în ea, atunci urmarea firească era să o abandoneze, nu să o înlocuiască cu religia. Aceasta, cu atât mai mult cu cât, după cum am văzut, eșecurile erau foarte ușor de corectat și, deci, nici nu era cazul ca omenirea s-o fi abandonat. Și dovada cea mai categorică că ea nici nu a fost abandonată în favoarea religiei o constituie faptul că magia există și astăzi, după atâtea mii de milenii de eșuare la care ea fatal s-a pretat. Și apoi ostilitatea pe care religia a arătat-o întotdeauna magiei, ori pe ce scară de dezvoltare s-a aflat, se opune la această înlocuire presupusă de *Frazer*.

De asemenea e greu de admis și teza lui *King*, ca și cea a lui *Preuss* și *Vierkandt*, că religia s-a născut ca o firească evoluție a magiei, atunci când rațiunea, trezindu-se din starea ei de „dormitare”, sau de „naivitate” primitivă, a corectat defectele legii de cauzalitate și în loc să caute a domina forțele impersonale, cum încercase prin magie, a căutat să

<sup>302</sup> A. Le Roy: Op. cit., pp. 173-198, și anexa de la sfârșit cu derivațiile diferitelor denumiri de zei.

<sup>303</sup> *Hubert et Mauss*: Op. cit., p. 17.



intre în contact cu cele „personale”, cum a făcut prin religie. Fiindcă, după cum am arătat, când am discutat aceste teze, drumul făcut de rațiunea dormitândă către forțele *imper-sonale* din natură era mai greu și mai complicat decât cel făcut spre forțele personale și, deci, cu acestea ar fi trebuit să înceapă din capul locului și nu invers.

De asemenea e greu de admis că ea, religia, ca și magia s-au dezvoltat din același *sâmbure comun*, reprezentând una o față, cealaltă o altă față ale aceleiași încercări de a pătrunde necunoscutul și supranaturalul, bănuir de om în lucruri sau dincolo de ele, cum ține să afirme *Hartland*; și nici ca *două stări independente dintr-o stare indiferentă, religioasă și premagică*, cum căuta să ne documenteze *Karl Beth*. Fiindcă dintr-un „sâmbure comun” nu puteau să se nască atitudini complet opuse, cum au fost întotdeauna magia și religia, iar despre o stare magică sau premagică, care să fi precedat religia, nu avem nici o documentare etnografică și nici o necesitate psihologică.

Adevărul pare să fie că religia s-a născut din condițiile și cerințele ei proprii, străine de orice prefață sau pregătire magică sau demonică, cum afirmă *Rudolf Otto*. Ea a fost dintotdeauna în omenire; și oriunde s-au descoperit urme de așezare omenească, în istorie sau preistorie, s-au descoperit și urme de religie. Așa că, dacă nu există nici o motivare psihologică care să ne silească a preceda religia de magie, nu e nici una istorică sau etnografică care să ne îndruiască a face o atare afirmație.

În ce privește preistoria, am arătat, când am vorbit despre religia omului preistoric, că, după toate probabilitățile, omul preistoric a avut o religie. Existența ei rezultă din cultul dat morților, ca și din acel cult al procreației, care trădea-

ză motive religioase. În ce privește magia, existența ei în preistorie e îndoielnică. Acele bastoane de comandant, numai cu greu pot fi tâlcuite și ca bastoane de vrăjitor, iar urmele de degete în diferite poziții, aflate pe pereții grotelor, au mai degrabă șansa de a fi considerate ca urmele unor semne convenționale pentru împărtășirea gândului, decât urme de mutilații magice. Deci, prezența magiei aici e îndoielnică, iar dacă totuși ea poate fi afirmată, prezența ei coexistă cu a religiei, și nu o precede.

Aceasta, dacă ne referim la ceea ce ne poate da arheologia istorică. Dacă însă ne îndreptăm câmpul cercetărilor în domeniul etnografiei, aici lucrurile sunt și mai clare. Nicăieri nu există popoare care să aibă numai magie; pretutindeni însă găsim alături de magie și credințe religioase. Afirmațiile contrare făcute în această privință de *Durkheim* sunt pripite și neconforme cu faptele. Căci, chiar dacă la unele triburi din Australia s-ar părea că avem o preponderență a magiei față de religie – *preponderență* care nu înseamnă *neexistența* religiei –, cercetările etnografice mai noi au dovedit că aceste triburi, din care *Durkheim* și-a cules materialul, nu sunt *cele mai vechi* dintre triburile australiene, ci reprezintă abia un al patrulea strat și stadiu de dezvoltare față de triburile cu mult mai vechi pe care le găsim în sudul Australiei și la care, dacă religia e în plină dezvoltare, magia este *abia observabilă*. În această privință concluziile la care a ajuns etnografia de astăzi sunt în favoarea afirmării unei *priorități a religiei față de magie și nu invers*. Acest lucru reiese cu claritate din acea *sinteză etnografică* a omenirii alcătuită de *Wilhelm Schmidt* și din care rezultă că la popoarele cele mai primitive, cum sunt *pigmeii* și *pigmoizii*, și care au credință religioasă într-o ființă superioară, creatoare și stăpână



a lumii, magia este abia vizibilă, dacă nu chiar absentă; și că ea se afirmă și se precizează abia în perioadele ulterioare, în defavoarea religiei.<sup>304</sup> Așa că, sub acest raport, mai acceptabilă ar putea fi teza Monseigneurului *Le Roy*, care crede că „magia este o degradare și o perversiune a religiei”,<sup>305</sup> decât că religia este „o corectare și o evoluare a magiei”, cum presupunea *Frazer*. Noi înclinăm însă către totala independență a uneia față de alta. Magia nu s-a născut din religie, ci din tendința naturală a omului de a capta și utiliza pentru viața sa fizică forțele ascunse din natură. Nici o urmă de idee de spirit aici, sau de Divinitate, sau măcar de supranatural. Și aici are întru totul dreptate *King*, când combate teza animistă. Și poate, tot aici, are dreptate și *Karl Beth*, când atribuie întâmplării imaginarea și organizarea primelor rituri sau gesturi magice, menite a aduce la îndeplinire această permanentă și naturală dorință a omului de a stăpâni, într-un fel oarecare, forțele ascunse ale naturii. Așa s-a născut magia. Odată apărută, însă, n-a mai dispărut. Ea a căutat să se substituie chiar religiei, împrumutând de la ea ideea de spirite bune și rele, și chiar contopindu-se cu ea, cum a și fost în religia greco-romană, unde arta ghicitului și a prevestirilor, procedee specific magice, se integraseră, direct și public, religiei. Ceea ce dovedește și mai mult falsitatea tezei lui *Levy Brühl* despre o mentalitate specifică a primitivilor, care a născut, nu numai magia, dar și religia. Fiindcă acea mentalitate, de care vorbește *Levy Brühl*, nu e altceva decât felul de a se realiza și manifesta a impulsiiunii magice, care impul-

<sup>304</sup>Pinard de la Boullaye: „L'étude comparée des religions”, vol. I, pp. 572-575.

<sup>305</sup>Mgr. *Le Roy*: „La religion des primitifs”, p. 331.

siune nu aparține unui stadiu anume al umanității, ci ființei umane, în genere. Căci și astăzi, în plină civilizație și în plină domnie a „logicului”, concepția „prelogicului” stăruiește în sufletele noastre, după cum concepția magică stăruie alături de cea religioasă. În această privință *Raul Allier*, în lucrarea sa „*Le non-civilisé et nous*” ne oferă destule exemple de cât de iremediabili practicanți ai magiei suntem și noi civilizații, care vorbim totuși de o mentalitate proprie și aparte a necivilizațiilor. Deci, nici pe această cale a trecerii prin magie nu se poate explica originea religiei. Fiindcă, dacă magia s-a putut naște fără ideea de spirit și de divin, religia nu s-a putut naște fără acestea, deși acestea ar fi fost singurele idei pe care religia le-ar fi putut lua de la magie. De la ea însă nu le-a luat, căci n-a avut cum și de unde. Atunci de unde au răsărit ele în sufletul omului?

Iată marea problemă, care ne-a rămas până acum nedezlegată, cu toată mulțimea teoriilor încercate.



## CAPITOLUL XI

*Fetișismul*

A fost o vreme când fetișismul era socotit drept cheia explicativă a originii religiei. Privit drept cea mai joasă formă a religiei, s-a crezut că el trebuie să fie și cea mai veche formă de religie a omenirii. Considerat drept religia generală și exclusivă a popoarelor primitive, în fetișism trebuia căutată și originea religiei. Părerea aceasta, foarte curentă în veacul al XVIII-lea și al XIX-lea, și-a pierdut din importanță astăzi, când se știe că fetișismul nu e nici cea mai veche formă de religie și nici religia exclusivă a popoarelor primitive. Dacă se mai vorbește totuși și astăzi de fetișism ca de religia incipientă a umanității și se face din el prototipul religiei popoarelor primitive, aceasta se datorează faptului că, sub denumirea de fetișism, se amestecă și se înțeleg lucruri cu totul deosebite între ele, care nu aparțin fetișismului, ignorându-se în același timp caracteristicile lui esențiale. De aceea o demarcare și o precizare a ceea ce este și ce trebuie să se înțeleagă prin fetișism este de la început necesară.

În linii generale, *Fetișismul* este „adorarea ca divinități a unor obiecte întâmplătoare și lipsite de importanță, care nu conțin în ele însele nici o îndreptățire pentru considerația specială ce li se arată”, după definiția lui Max Müller<sup>306</sup> sau

<sup>306</sup> Max Müller: „Ursprung und Entwicklung der Religion”, p. 71.

„adorarea ca divinități a unor obiecte naturale sau artificiale, denumite fetișuri și în care se crede că locuiesc anumite spirite, fie inerente acelui obiect, fie înduplecate sau constrânse să intre în el” după definiția Păr. I. Mihălcescu.<sup>307</sup>

Ambele definiții, destul de generale și ele de altminteri, au darul de a corecta și restrânge definiția prea largă și eronată pe care o dăduse fetișismului cercetătorul francez De Broses, căruia i se datorează, de altfel, viul interes stârnit în jurul fetișismului printre contemporanii săi, care, în frunte cu Voltaire, credeau că au găsit în el cheia explicației naturaliste și raționaliste a religiei.

De Broses<sup>308</sup> ocupându-se cu studiul popoarelor primitive, denumite pe atunci popoare sălbătice, după note, însemnări și publicații datorate diferiților cercetători ai acestor ținuturi: navigatori, comercianți, misionari etc., publică în anul 1760 lucrarea sa: „*Du culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Negritie*”, în care el emite părerea că cheia explicativă a tuturor religiilor păgâne o conține religia triburilor negrilor africani, pe care el o denumeste: *fetișism*.<sup>309</sup> „Cele

<sup>307</sup> Pr. I. Mihălcescu: „Curs de Teologie fundamentală sau Apologetică”, vol. I, București, 1932, p. 105.

<sup>308</sup> Francezul De Broses (1709-1777), cunoscut în genere sub denumirea de „Le Président des Broses” face parte din generația raționalistă a enciclopediștilor. Max Müller îl taxează drept unul „dintre cei mai remarcabili oameni ai perioadei voltairiene”, socotindu-l chiar precursorul științei care va lua o atât de mare dezvoltare mai târziu, antropologia. De la el se păstrează, alături de denumirea de fetișism, și denumirile geografice de Australia și Polinezia.

<sup>309</sup> Lucrarea a apărut fără indicația autorului. Totuși se știe că acesta era De Broses, întrucât cea mai mare parte din materialul aici utilizat, fusese publicat, tot de el, în lucrarea lui „*Histoire des navigations aux terres Australes*”, apărută în 1756, deci cu 4 ani mai înainte.



două părți componente ale teologiei păgâne, scrie *De Broses*, se sprijină fie pe adorarea corpurilor cerești, adorație denumită în chip obișnuit sabeism sau, probabil, pe și mai vechea adorare a unor animale, obiecte pământești și materiale, denumite de negrii africani fetișuri, adorație pe care eu o voi numi, de aceea, fetișism. Și să-mi fie îngăduit a întrebuița statornic acest termen; și deși, deocamdată, el e aplicabil numai negrilor din Africa, totuși eu îl voi aplica tuturor acelor popoare, care adoră obiecte neînsuflețite dar îndumnezeite, chiar dacă aceste obiecte sunt cu mult mai puțin zei decât lucruri în adevăratul sens al cuvântului, căroră însă li se atribuie o anumită putere divină, ca oracole, talismane sau amulete. Căci e sigur că toate aceste concepții au unul și același izvor și aparțin uneia și aceleiași forme generale de religie, care, mai demult, era extinsă pe tot pământul și care trebuie privită ca o realitate proprie, deoarece ea formează o clasă distinctă între diferitele religii ale lumii păgâne.<sup>310</sup> Potrivit acestei definiții, *De Broses* caută și găsește urme de fetișism vechi sau de fetișism activ la toate popoarele și în toate religiile. „Toate popoarele, afirmă el, au trebuit să înceapă cu fetișismul și să treacă apoi spre politeism și monoteism”. Excepție de la regulă acordă *De Broses* numai poporului iudeu, care „niciodată n-a fost fetișist”, ceea ce denotă că *De Broses*, dacă era de bună credință, exagera mult și în această privință.<sup>311</sup>

Teza lui *De Broses*, cu toate exagerările și superficialitatea ei, a avut o foarte bună punere și o foarte largă răspândire printre contemporani. Ea convenea, de altfel, foarte

bine, atât concepției raționaliste încă predominante, cât și celei evoluționiste, care începea să se afirme și aducea cu sine și acel material documentar etnologic care începuse să aibă trecere în cercurile științifice, material documentar care lipsea teoriilor raționaliste de până acum, care căutau să explice originea și evoluția religiei mai mult pe baze de considerații filosofice, decât pe date scoase din viața religioasă a popoarelor vechi și a celor primitive, acestea din urmă cu totul insuficient studiate.

Totuși teza lui *De Broses*, îmbrățișată și susținută cu căldură între alții de *Auguste Comte*,<sup>312</sup> care o și încorporează sistemului său pozitivist, făcând ca primul stadiu din dezvoltarea omenirii, adică cel religios, să înceapă cu fetișismul, pentru a trece prin politeism spre monoteism; ca și mai târziu de un etnolog de vază, ca *John Lubbock*, care socotea faza fetișistă drept următoare celei atee a omenirii,<sup>313</sup> a trebuit să fie în curând abandonată în favoarea ipotezelor animiste și naturiste, preconizate de un *Edward Tylor* și *Max Müller*, tocmai din cauza multiplelor imprecizii, amestecuri și confuzii pe care ea le conținea în legătură cu ceea ce el denumea, cu un termen prea vag, drept religie fetișistă. Și greșeala capitală a lui *De Broses* constă în faptul că el considera și denumea „fetișuri” și fetișism lucruri cu totul disparate între ele, care nu aveau de a face deloc cu religia uneori și cu fetișismul de cele mai multe ori.

Căci însăși concepția lui despre ceea ce este un fetiș era greșită. Ea se întemeia pe informațiile culese de navigatorii

<sup>310</sup> *Max Müller*, Op. cit., pp. 65-66.

<sup>311</sup> *Max Müller*, Op. cit., p. 67.

<sup>312</sup> *P. W. Schmidt*, „Origine et évolution de la religion”, Paris, Grasset, p. 83.

<sup>313</sup> Despre această eronată părere și de combaterea ei ne-am ocupat la capitolul „Animismul”, când am discutat posibilitatea existenței unei perioade ateiste a omenirii.



portughezi de pe coasta de Vest a Africii, care, necunoscând suficient nici viața, nici religia negrilor de aici, au denumit „fetișuri”, în sens de amulete sau talismane, pe care ei înșiși le purtau ca aducătoare de noroc în timpul călătoriilor pe mare,<sup>314</sup> diferitele obiecte, naturale sau artificiale, cărora Negrii le arătau vreo formă de cult oarecare sau numai vreo preferință deosebită.<sup>315</sup> Și întrucât ei nu știau de vreo altă religie a acestor populații, au conchis că la adorarea acestor „fetișuri” se reduce toată religia lor. *De Broses* și-a luat însă libertatea de a extinde noțiunea de „fetiș”, pe care matrozii portughezi o dăduseră numai obiectelor neînsuflețite, naturale sau artificiale, tuturor elementelor, care, într-o formă oarecare, se bucurau de o deosebită considerație din partea populațiilor africane: animale, munți, ape, nori etc.,<sup>316</sup> schimbând, prin aceasta, cu totul ceea ce era sau putea fi fetișismul după indicațiile informatorilor care-i stăteau la dispoziție. Această libertate și-o îngăduise *De Broses*, din cauză că el nu cunoștea adevărata etimologie a cuvântului *fetiș*, conducându-se mai mult după sensul care-i fusese dat de către navigatorii portughezi. El deducea cuvântul „fetiș” – provenit din portughezul „feitiço”, provenit și acesta, la rândul său, din latinescul *factitius*, care înseamnă, în primul rând: ceea ce e făcut cu mâna, fabricat – din *fatum*, care, întrebuintat în forma pluralului, înseamnă: zeități, zei, zâne, divinități.<sup>317</sup> În realitate, adevărata etimologie a lui feitiço-

<sup>314</sup> Max Müller: Op. cit., p. 68. Acest obicei, foarte frecvent la cei vechi, în rândurile marinarii, este acum în cel al aviatorilor și automobilistilor, care, expuși mai des primejdiilor, își iau la bord astfel de „talismane” sau „mascote” păzitoare de primejdii.

<sup>315</sup> Max Müller: Op. cit., p. 68.

<sup>316</sup> Max Müller: Op. cit., p. 70.

<sup>317</sup> Max Müller: Op. cit., p. 70.

fetiș e din *factitius*, care înseamnă, cum am spus, în primul rând: ceea ce e făcut de mână, și apoi, ceea ce e nenatural, artificial, și printr-o și mai îndepărtată deducție, ceea ce e magic, ceea ce are putere de a fermeca, a vrăji.<sup>318</sup> Cu acest termen marinarii portughezi denumiseră acele mici obiecte: o scoică, o piatră, un os, o gheară de animal, o pană de pasăre, care, fără a avea o valoare în sine, se bucurau totuși de o deosebită prețuire din partea indigenilor, prețuire care nu putea să provină decât de la vraja care era în ele, deci de la semnificația lor religioasă.

Indigenii înșiși desemnau aceste obiecte cu denumirile de: *Gri-Gri*, *Yu-Yu*,<sup>319</sup> *Gru-Gru*<sup>320</sup> sau *Nkisi*, plural *Minkisi*, denumire care, în special, pare să fie termenul cel mai propriu pentru a reda ceea ce este un „fetiș” pentru locuitorii coastei vestice africane.<sup>321</sup> Noțiune pe care *De Broses* o extinsese și o deformase în așa măsură, încât acoperise cu ea toate manifestările religioase ale acestor populații. „Fetișuri, scrie *De Broses*, sunt tot ceea ce oamenii își pot alege ca obiect de adorație: un copac, un munte, o plantă, o bucată de lemn, o coadă de leu, o bucată de cauciuc, o moluscă, o bucată de sare, un pește, un pom, o floare și diferite animale, vaci, capre, elefanți, oi etc. Acestea sunt zeii negrilor, divinitățile lor, talismanele lor. Negrii le adoră, le adresează rugăciuni, le aduc jertfe, le fac procesiuni și îi

<sup>318</sup> Max Müller: Op. cit., p. 69 și Pr. Ioan Mihălcescu: „Curs de teologie fundamentală”, vol. I, p. 105.

<sup>319</sup> P.D. Chantepie de la Saussaye: „Manuel d'Histoire des Religions”, ed. 1921, Paris, Colin, p. 18.

<sup>320</sup> Max Müller: Op. cit., p. 69.

<sup>321</sup> Nathan Söderblom (Arhiepiscop de Upsala): „Das Werden des Gottesglaubens”, Leipzig, 1916, p. 77.



consultă în împrejurări dificile. Ei se jură pe ele și astfel de jurăminte nu sunt niciodată încălcate”.<sup>322</sup>

Astfel definit și conceput, Fetișismul este egal cu religia însăși, cu toată religia acestor popoare. Căci *De Broses* și toți partizanii și continuatorii lui confundă și amestecă între ele, după cum remarcă și *Max Müller*, trei faze religioase cu totul diferite: *phisiolatria* sau adorarea lucrurilor și fenomenelor din natură; *zoolatria* sau adorarea animalelor, pe care o găsim în floare la popoare de cultură foarte înaintată, ca Egiptenii, bunăoară, și *fetișismul propriu-zis*, care ar fi, după părerea lui *Max Müller* „acea adorare superstițioasă a unor obiecte întâmplătoare și fără vreo importanță proprie”.<sup>323</sup> Deci, sub denumirea de fetișism se cuprindea ceea ce ulterior și pe baza unor mai atente cercetări se va numi: animism, naturism,<sup>324</sup> totemism sau magism,<sup>325</sup> fără ca existența acestora să excludă prezența și existența fetișurilor și deci și a fetișismului. Căci fetișismul pare a fi mai mult un *compromis* între magie și religie, un fel de *rugină* a magiei,<sup>326</sup> de care a fost atinsă religia aproape întotdeauna și de care nu e scutită nici în prezent, chiar la cea mai înaltă formă de manifestare a ei, care e cea a religiei creștine.<sup>327</sup> „Fetișism” există deci la toate aceste popoare și cu mult mai extins decât îl credea *De Broses*, dar nu în sensul în care îl preconiza el și rașionaliștii epocii sale, ca și pozitivistii care-l continuară.

<sup>322</sup> *De Broses*: „Du culte des Dieux Fétiches”, citat după *Max Müller*: Op. cit., p. 71.

<sup>323</sup> *Max Müller*: Op. cit., p. 71.

<sup>324</sup> *Albert Reville*: „La religion des peuples non-civilisés”, I, pp. 67-81.

<sup>325</sup> Mgr. A. Le Roy: „La religion des primitifs”, 6-ème ed., pp. 268, 269-270.

<sup>326</sup> Mgr. A. Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 270.

<sup>327</sup> *Max Müller*: Op. cit., pp. 113-117.

Căci cultul și prezența fetișurilor sunt așa de răspândite în Africa – și nu numai în Africa, socotită drept „leagănul fetișismului”,<sup>328</sup> dar și într-o mare parte din Oceania și America, din Asia și chiar din extremul nordic al Europei, la Eschimoși<sup>329</sup> – încât *Albert Reville* avea dreptate să spună că „nu trebuie întrebat ce poate fi socotit fetiș în ochii unui negru, ci întrebat mai degrabă: ce nu poate fi socotit ca atare! O piatră, o rădăcină, un vas, o pană, o scoică, o bucată de stofă vărgată, un dinte de animal, o piele de șarpe, o cutie, o frântură de sabie ruginită; ba între ele se găsesc uneori și produse ale industriei europene.”<sup>330</sup> Și totuși, în toată această grămadă de lucruri pe care le înșiră *Reville*, ca și atâția etnografi, mai vechi sau mai noi, și care toate pot fi „fetișuri”, nu se găsește nici o urmă de animale, ape sau munți și atâtea fenomene fizice pe care, cu atâta generozitate *De Broses* le încorporează în cercul fetișurilor posibile. Alegerea fetișurilor este circumscrisă numai la sfera acestor mici lucruri neînsuflețite, naturale sau artificiale, pe care n-o depășește niciodată. Adăugirile lui *De Broses* proveneauă din înglobarea *totemurilor* între fetișuri, ceea ce nu-i era îngăduit, sau din confuzia cu zoomorfismul, lucru care-i era și mai puțin îngăduit.

Căci, de fapt, fetișurile sunt altceva decât și-au închipuit *De Broses* și adepții tezei fetișiste. Ele nu sunt, mai întâi, amulete și nici talismane, în sensul în care europenilor le era cunoscut uzul și semnificația acestora. Căci „amuletele”, fie

<sup>328</sup> *P.D. Chantepie de la Saussaye*: „Manuel d'Histoire des Religions”, p. 18.

<sup>329</sup> Mgr. A. Le Roy, în „Dictionnaire apologétique de la foi catholique”, capit.: Fétichisme, p. 1904.

<sup>330</sup> *Albert Reville*: Op. cit., p. 81 (După *Le Roy*: „La religion des primitifs”, p. 270.)



că vin de la latinescul: *amuletum*, *amoliri* [verbul este *amoli*, *ior*, *itus*, *sum*, *iri*] – a feri, a scăpa; sau de la arabul *hamala* – a purta, sunt niște mici obiecte de purtat și care, în virtutea unei puteri secrete, *innăscute* și *inconștiente*, sunt în stare a feri pe purtător de o nenorocire, boală etc., sau a-i procura noroc într-o călătorie, întreprindere, voiaj, luptă etc.<sup>331</sup> Deci puterea, vraja, farmecul îi este *propriu și aparține obiectului*, care constituie amuleta. Talismanul, de la arabul: *telsam* – figură magică, își deține puterea, vraja, acțiunea lui magică, de la *semnele* care sunt încrustate pe dânsul. El nu se poartă de obicei, ca amuleta, ci se atârnă la uși, la poartă, pe câmp, la intrarea în sat etc. *Fetișul se deosebește însă și de unul și de altul prin aceea că forța care este într-însul provine de la spiritul care locuiește într-însul. Această forță poartă denumirea de Kulu*<sup>332</sup> și are semnificația de *spirit*<sup>333</sup>. Această forță, acest spirit, care în urma unui întreg ceremonial<sup>334</sup> este adus să locuiască în fetișuri, în *nkisi*, de către zin-

<sup>331</sup> Mgr. A. Le Roy: Op. cit., p. 272.

<sup>332</sup> Mgr. A. Le Roy: Op. cit., p. 272.

<sup>333</sup> Nathan Söderblom: „Das Werden des Gottesglaubens”, p. 79.

<sup>334</sup> Nathan Söderblom: „Das Werden des Gottesglaubens”, p. 78. Iată cum se face „sfințirea”, ca să zicem așa, sau consacrarea unui „fetiș”, a unui *nkisi* care, de obicei, constă dintr-o îngrămădire de mai multe obiecte sau, uneori, dintr-o figură de lemn, un fel de mic idol – *teki*. După ce s-a adunat materialul are loc ceremonia de sacrare, la care fetișul primește un nume și i se prescriu anumite reguli de întrebuințare. Se culeg niște rădăcini sfinte – Bilongo – și se taie un cocoș. Populația satului se adună și cântă, în timp ce fetișeurul își face lucrul său. Ceremoniile, cântecele, numele și regulile de prescripție se schimbă foarte des, după împrejurări și hotărârile preotului. Fetișurile „*minkisi*” pot, după sfințire, să exercite o anumită putere misterioasă, conform legilor ce i s-au prescris. Ele au putere să trimită oamenilor boli sau să-i vindece de ele, să provoace dușmanilor fel de fel de nenorociri, dar să și apere bunurile cuiva, să împiedice sau să desfacă farmecele vrăjitorilor și să înlăture acțiunea spiritelor rele, să descopere hoji, într-un cuvânt să ajute oamenilor la îndeplinirea tuturor dorișurilor”.

*ganga*<sup>335</sup> cum se numește făcătorul de fetișuri, care e în același timp și vrăjitorul, vrăciul satului și nu este indestructibil legat de obiectul căruia îi aparține. El părăsește fetișul, căruia îi este hărăzit, în cazul când acesta este sfărâmat, sau când este vândut, sau e luat cu sila de către un necredincios, un european. Dacă unul dintre fetișuri a fost distrus, stricat, în Lunago, o regiune din Africa centrală, după cum ne raportează *Le Roy*, *Kulu-l* său, adică *spiritul* din el, se întoarce la stăpânul fetișului pe care-l chinuie, până când el îi procură o nouă figură de fetiș, el neavând puterea de a face vreun rău persoanei care l-a stricat. Dacă este un negru, cel ce a făcut stricăciunea, el e dator să plătească confecționarea noii figuri; dacă e un alb, el a făcut-o din neștiință, deci nu are nici o răspundere. De altfel, față de europeni fetișurile încetează de a mai fi fetișuri, ci simple obiecte, figuri. Căci un fetiș, odată vândut, e părăsit de *Kulu-l* din el; iar dacă e luat cu forța, *Kulu-l* se întoarce singur fie la zinganga sau nganga, adică făcătorul lui, fie la posesorul lui”. Astfel de fetișuri „dezafectate”, adică fără *Kulu* în ele, sunt de obicei comercializate. Există astăzi, afirmă *Le Roy*, un adevărat comerț cu astfel de fetișuri dezafectate, pentru uzul colecționarilor europeni, dar cumpărătorii lor duc cu ei cel mult niște simple figuri sau obiecte fără valoare, în nici un caz fetișuri.<sup>336</sup> Deci fetișurile nu sunt pur și simplu acele mici obiecte asemănătoare amuletelor și talismanelor care conțin în ele o putere proprie, o vrajă, un farmec, ci, mai mult decât atât, în ele este prezentă puterea unui spirit, față de care fetișul este *sediul*, dar nu *spiritul* însuși.

<sup>335</sup> Nathan Söderblom: Op. cit., pp. 79-80.

<sup>336</sup> Mgr. A. Le Roy: Op. cit., pp. 270-272.



Căci fetiș poate fi orice: două foi de copac<sup>337</sup> sau șnurul cu care negrul își înconjoară coapsa<sup>338</sup>, șnur care constituie adesea singura sa... îmbrăcăminte, după cum poate fi și o întreagă colecție de fel de fel de astfel de mici obiecte,<sup>339</sup> acest fel de fetișuri denumite *nkisi* fiind, de obicei, paznicii caselor, la ușa sau sub streășina cărora se văd atârând, sau și ai satelor, la poarta de intrare a cărora stau străjuind; după cum poate fi și o figură de lemn, foarte rar de os sau de metal – *teki*. Căci puterea lor nu constă în obiectul care le poartă, ci în *spiritul* pe care îl reprezintă. Deci fetișismul presupune, înainte de orice, ideea de *spirit*, de *divinitate*, de *religie*, și nu poate fi socotit *el drept prima formă de religie a omenirii*. La tot pasul fetișurile și fetișismul presupun și includ fie animismul, fie naturismul, fie totemismul, pe de o parte; fie manismul și zoomorfismul pe de altă parte.<sup>340</sup> Încât

<sup>337</sup> Dr. Fritz Schultze: „Der Fetischismus”, Leipzig, 1871, p. 101.

<sup>338</sup> Dr. Fritz Schultze: „Der Fetischismus”, p. 102. „Astfel de șnururi, ca și pieptenii prinși în păr, fac pe purtători invulnerabili – afirmă Bastian, cunoscutul etnolog. Și misionarii catolici salutau ca o mare biruință contra fetișismului faptul că izbutiseră să determine pe negri să înlocuiască astfel de șnururi cu un fel de împletituri din foi sfințite în Duminica Floriilor.”

<sup>339</sup> Nathan Söderblom: Op. cit., p. 77. „Când cineva cercetează un sat al Negrilor îi sare în ochi imediat un ghemotoc ciudat atârnat sub streășina caselor, sau pe vârful acoperișului, sau de-a lungul pereților și, dacă întreabă ce semnificație are, i se răspunde: *Nkisi*. Acest ghemotoc este susținut de un fel de împletitură în formă de rețea, peste care se găsesc de regulă una sau mai multe blănuri de maimuță sau pisică sălbatică. Acest ghemotoc conține toate lucrurile posibile, spre exemplu: cretă, gumă, sare, pulbere, piper, păr, gheare, pene, dinți, semințe, inele de metal, pietre etc. Alături de acest ghemotoc se găsesc adesea și figuri de lemn, numite *Teki*, care reprezintă un om, bărbat sau femeie, de obicei dansând.”

<sup>340</sup> Mgr. Le Roy deosebește trei feluri, trei categorii de fetișuri, cu totul deosebite între ele: 1) *fetișurile familiare*, care-și dețin puterea din legătura ce o au cu *relicvele strămoșilor* și sunt însărcinate cu protecția familiei, satului

numai prin confundarea și amestecul tuturor acestora într-un singur tot se poate vorbi de *fetișism*, care e un fel caracteristic de reprezentare a *diferitelor forme de religie*, contaminate de magie, ca de o *religie proprie*; mai mult, ca despre *prima formă de religie a omenirii*.

După cum iarăși el nu este nici cea mai joasă, cea mai grosolană și nici cea mai primitivă formă de religie. S-a spus că fetișismul este apanajul celor mai înapoiate, celor mai sălbatice populații ale lumii: populațiile negre din Africa de vest și centrală și că o atare populație nu putea să aibă decât o atare religie. Așa s-a crezut într-o vreme. Cercetări mai atente asupra vieții acestor populații, făcute cu mai multă simpatie din partea misionarilor și mai multă obiectivitate din partea etnografilor, au dus la păreri cu mult mai favorabile, decât cele obișnuite secolelor XVII și XVIII.<sup>341</sup> Deja Max Müller făcea constatarea că obișnuitele afirmații despre prostia și lipsa totală de înțelegere și spiritualitate a acestor populații fetișiste erau, în cea mai mare parte, exagerări pe nimic întemeiate și că aceste populații africane, atât de deosebite între ele ca rasă și grad de cultură, sunt departe de a fi toate „negre” și toate „sălbatice”.<sup>342</sup>

De la *arabo-berberii semito-hamiți* din Nord, *etiopienii* și *nubienii-chusito-hamiți* din Nord-Est, urmași ai Egiptenilor,

sau tribului, 2) *fetișurile geniilor tutelare*, care-și dețin puterea de la spiritele încorporate în ele și a căror influență este eminamente protectoare și 3) *fetișurile răufăcătoare*, sau răzbunătoare, acestea de evidentă origine magică. A. Le Roy: „La religion des primitifs”, p. 271.

<sup>341</sup> Dr. Wilhelm Schneider, în lucrarea sa: „Die Naturvölker, Missverständnisse, Missdeutungen und Misshandlungen”, 2 vol., Paderborn-Münster, 1885, încearcă, pe o foarte largă bază de documentare, o reabilitare a acestor populații față de toate „neînțelegerile, răstălmăcirile și maltratările ce li s-au adus”.

<sup>342</sup> Max Müller: Op. cit., pp. 75-111.



*amharii* abisinieni și *masaii* din regiunea marilor lacuri: Rudolf și Victoria, Nyasa și până la *negriții, negrilii și bantușii*, care populează centrul și sudul Africii,<sup>343</sup> e un întreg amestec de rase, culori, civilizații și culturi, încât numai foarte cu greu se poate vorbi de fetișismul general integral și grosolan al tuturor acestor popoare africane. Atari afirmații nu se pot face nici chiar dacă se restrânge sfera fetișistă numai la populațiile din centrul și sudul Africii. Fiindcă nici chiar aceste populații nu sunt atât de înapoiate, de sălbatice, și cu orizontul inteligenței lor atât de mărginit, încât să creadă că soarta lor depinde de un os sau de o scoică, de o biată păpușă de lemn sau de cârpe, sau de oricare altă mizeră și bizară formă pe care ar putea-o lua „fetișurile” lor. Cercetările mai noi și mai temeinice au făcut dovada că, chiar acele populații socotite drept cele mai înapoiate și prezentate ca exemple tipice ale prostiei și mărginirii, ca *hotentoții* bunăoară, care-și poartă în chiar numele lor această denumire – căci hotentot înseamnă: bâlbâit, prost<sup>344</sup> – și despre care atâția informatori spuneau că nu-s în stare să numere nici până la trei,<sup>345</sup> de fapt nu sunt nici atât de înapoiați și nici atât de sălbatici, cum s-a crezut odinioară. „La săl-

<sup>343</sup> I. Deniker: „Les races et les peuples de la terre”, Paris, 1926, pp. 513-592. Asupra populațiilor Africii, sub raportul religiei, vezi și Pr. I. Mihălcescu: „Curs de teologie dogmatică fundamentală”, vol. I, pp. 196-222.

<sup>344</sup> I. Deniker: Op. cit., p. 583, de la olandezul: Hüttentüt, care înseamnă prost, mărginit.

<sup>345</sup> Max Müller: Op. cit., p. 80. E vorba de tribul *Abiponilor*, despre care se spune că nu au numere dincolo de 3. Ceea ce, după cum foarte just observă Max Müller, nu înseamnă că nu știu sau nu pot să numere dincolo de trei. Într-adevăr pentru 4 ei zic 3+1, după cum în loc de 2+2=4, ei zic 2+2=doi, doi. Adică ei formează numerele următoare prin combinația celor 3 cifre pe care le au, la fel, după cum noi, Europeanii, combinăm cele 10 cifre, pentru a forma pe cele de la zece înainte!

batici nu totul e sălbatic” zice cu drept cuvânt *Wilhelm Schneider*,<sup>346</sup> caldul apărător al acestor popoare atât de des calomniate, și dacă faimoasele legende ale oamenilor cu coadă<sup>347</sup> ale vechilor etnologi au dispărut, după cum a dispărut și acel „homo primigenius alallus” al naturiștilor și filosofilor darwinieni, pe care trebuia să-l ofere nestrăbătuții codri ai Africii, astăzi a dispărut și denumirea de „sălbatic” care se dădea acestor populații, fiindcă ea nu mai corespunde adevărului. Afirmații precum cele ale unor antropologi americani, că hotentoții și boșimani abia de s-ar deosebi, ca fizic și moral, de urangutani, aparțin, după expresia lui *Theodor Waitz*, marele antropolog german, celor mai nereușite invenții, pornite din cercurile neguțătorilor de sclavi.<sup>348</sup> De aceea, termenul de „sălbatic” a și fost înlocuit cu acela de „popoare primitive” sau, și mai corect, cu acela de popoare „necivilizate”, care pare a se și încetățeni.<sup>349</sup> Căci, firește, toate aceste populații ale Africii, și nu numai ale Africii, dar și ale Asiei și Vechii Americi, de o altă civilizație decât cea a europenilor sau a vechilor popoare semite și indo-germanice, nu sunt neapărat sălbatice. Ele sunt numai de o altă civilizație decât a noastră. Mult mai simplă, mai mizeră, mai înapoiată decât a noastră. Dar oricum o civilizație umană. Fără a fi mai bună, fiindcă e mai simplă, dar și fără a fi neapărat sălbatică, fiindcă e atât de simplă.

<sup>346</sup> Dr. *Wilhelm Schneider*: Op. cit., p. 4.

<sup>347</sup> Dr. *Wilhelm Schneider*: Op. cit., p. 7. „În operele lui Haeckel, scrie *Schneider*, abundă anecdotele picante despre oamenii cu păr și cu coadă, despre oamenii sălbatici, „prevăzuți cu o coadă de animal”, care trăiesc în cete împreună cu maimuțele, cățărându-se pe copaci și hrănindu-se cu fructe” etc.

<sup>348</sup> Dr. *Wilhelm Schneider*: Op. cit., p. 9.



Dintre cele două concepții în luptă, una, cea romantică, pornind de la părerea lui Rousseau, că acești primitivi, „fii ai naturii”, necorupți deci de artificiiile și relele civilizației, nu pot fi decât înzestrați cu toate bunele calități și alta opusă ei, după care toate aceste populații, total decăzute, erau și sălbatice și primejdioase, părere alimentată în mare parte și de cei ce aveau interesul să mențină și să continue comerțul cu sclavi sau, cel puțin, distrugerea indigenilor băștinași în favoarea coloniștilor europeni,<sup>350</sup> cercetările marilor antropologi și etnografi, ca *Theodor Gerlach*, *Theodor Waitz*, *De Quatrefages*, sau *Alex. von Humboldt* și, după ei, atâția alții, au stabilit adevărul, arătând că toate acele populații, oricât de înapoiate ar părea la prima vedere, își au o organizație socială și o viață sufletească cu mult mai bogată decât aceea pe care ne lasă s-o bănuim la prima vedere și la o cercetare superficială a lor. Astfel, „fără a vedea în fiecare negru un înger, dar nici un antropoid”,<sup>351</sup> ei sunt oameni cu aceeași structură sufletească ca și noi, cu viciile dar și cu calitățile lor și cu o viață sufletească destul de bogată, manifestată mai ales în religia lor. Și lucrurile se verifică nu la triburi socotite ca mai bine organizate, cum ar fi spre exem-

<sup>349</sup> Denumirea de popoare primitive, deși atât de curentă și larg întrebuințată în locul celei de „popoare sălbatice” a început să fie înlocuită cu cea de popoare „necivilizate”, pentru a se evita confuzia care se face cu adevărații primitivi – preistorici. Expresia germană „Naturvölker”, scutită de această confuzie, are și ea dezavantajul că dă naștere confuziei așa zise *rousseau-iste*, a popoarelor trăite în sânul naturii, și nealterate de relele și artificiiile civilizației. De aceea denumirea de popoare necivilizate apare drept cea mai proprie și începe a fi curent întrebuințată. Totuși termenul de popoare primitive continuă a fi utilizat, după cum vedem, între alții și de Mgr. A. Le Roy, la operele citate de noi.

<sup>350</sup> *Wilhelm Schneider*. Op. cit., p. 35.

<sup>351</sup> *Wilhelm Schneider*. Op. cit., p. 5.

plu cele din țara lui *Knitu* sau *Uganda*, unde găsim un spirit de organizare foarte dezvoltat,<sup>352</sup> ci la cele mai înapoiate și mai „sălbatice” dintre ele, cum ar fi *negriții*,<sup>353</sup> *negrilii*<sup>354</sup> și *bantu-șii*,<sup>355</sup> cu diferitele lor ramificații, dintre care: *kafrii* și *zulușii*, *hotentoții* și *boșimanii*, trec drept exemplele cele mai vii de primitivitate și stupiditate.

*Kafrii*, denumiți astfel de portughezi, după cuvântul luat de la arabi: *kafir* – necredincioși, ei înșiși numindu-se *Ama-Xosa*, și *zulușii* sau, după denumirea lor proprie: *Ama-Zulu*, locuitori ai coastei sud-estice a Africii, *hotentoții*<sup>356</sup> și *boșimanii*,<sup>357</sup> locuitori ai coastei sud-vestice, între ei întinzân-

<sup>352</sup> Dr. V.Gh. Ispir: „Ideea de Dumnezeu în Uganda” în „Studii teologice”, an. II, Nr. 1, 1931.

<sup>353</sup> *Negriții* sau *Negrii propriu-ziși*, locuitori ai Sudanului și Senegaliei, Senegambiei și Guineii, și de la care, în cea mai mare parte, și-a luat *De Brosses* materialul informativ asupra fetișismului.

<sup>354</sup> *Negrilii* sau *pigmeii pitici*, deși nu toți sunt de o statură pitică, sunt socotiți drept cei mai vechi locuitori ai pământului, urmași direcți ai tipului preistoric negroid, zis *Grimaldi*, și din care fac parte *boșimanii* și *hotentoții* ca și o parte din populațiile bantu care ocupă masivul păduros al Africii centrale. Asupra vechimii negrililor a se vedea studiul lui W. Schmidt: *Pigmeen und Pigmoiden*.

<sup>355</sup> *Bantu-șii*, adică oamenii, este denumirea generică pe care și-o dau toți acești negrilii din centrul și sudul Africii. *Kafrii* ca și *zulușii*, *hotentoții* ca și *boșimanii*, ca și populațiile care locuiesc imenșii codri ai Africii sub-ecuato-riale, de la Camerun și Congo, până la marile lacuri în partea de est a Africii și pe toată întinderea din centru, de la lanțul munților Kilimanjaro până la pustiul Kalahari. Unii etnografi, ca Mgr. Le Roy, îi separa cu grijă însă de negrilii, care sunt socotiți ca niște insule așezate în mijlocul lor. A se vedea Mgr. Le Roy: *La religion des primitifs*, harta de la început și de la pag. 172.

<sup>356</sup> *Hotentoții* – adică proștii, bălbâiții, după denumirea dată de olandezi. Ei singuri se numesc însă *Nama*.

<sup>357</sup> *Boșimanii*, denumiți astfel tot de „burii” sau „boerii” olandezi, care au colonizat această parte a Africii, adică oamenii tufșurilor, deci locuitori ai acelei pămpe sud-africane care caracterizează părțile deșertului Kalahari. Ei își zic însă *San*.



du-se triburile înrudite ale *basutos-ilor*, *betcuiuanilor* și *herero* sau *damara*,<sup>358</sup> care populează deșertul Kalahari, se găsesc, ce e drept, pe o scară foarte scăzută față de civilizația europeană. Nu atât de scăzută, însă, încât să-i arunce dincolo de umanitate, cum s-a afirmat de atâtea ori. Legende cu folosință exclusivă a instrumentelor de piatră,<sup>359</sup> cu lipsa de locuințe<sup>360</sup> sau de limbaj<sup>361</sup> au dispărut. Ca și cu viața de promiscuitate, lipsită de orice simț moral, în legăturile lor sexuale sau sociale. Ceea ce ne spune în această privință Mgr. Le Roy, referitor la viața triburilor bantu și negrile, pe care le-a cunoscut atât de aproape în cei 18 ani cât a locuit între ei, e edificator și decisiv: „Pretutindeni la *Sân-i-boșimani*, *negrili* și *negrîi*, familia este bine întemeiată în așa fel că șeful familiei – care este monogamă – este totul: tată, șef și preot”.<sup>362</sup> Și este cu totul nedrept a vorbi de promiscuitatea și imoralitatea acestor triburi la care căsătoria este un act ceremonial legat de atâtea interdicții, incestul este prohibit, adulterul oprit, iar între motivele de divorț figurează

<sup>358</sup> Vezi I. Deniker. Op. cit., p. 582.

<sup>359</sup> Faptul că se folosesc încă de instrumente de piatră nu înseamnă că aceste triburi fac parte din civilizația aparținând... epocii de piatră.

<sup>360</sup> Lipsa de locuințe atribuită boșimanilor – de unde și numele ce li s-a dat, adică cei ce locuiesc în tufșuri, neavând locuințe anume construite – s-a dovedit a fi fost o eroare. Astăzi sunt arhicunoscute locuințele în formă de „stup” ale hotentoșilor și boșimanilor. De altfel, după o nouă etimologie, cuvântul nici nu ar veni de la tufișul-locuință, ci de la forma părului, care e răsfirată și încâlcită ca la un tufiș. Vezi Preot I. Mihălcescu. Op. cit., p. 217.

<sup>361</sup> „Lipsa de limbaj” a hotentoșilor, din care cauză au și fost denumiți „bâlbâiți” = „hüttenhür”, e o eroare, peste care s-a trecut demult. Ea are aceeași analogie cu denumirea dată de slavi – și prin ei de noi – germanilor de *nemți*, adică muți. Ceea ce asta nu însemna că triburile germanice erau mute, ci numai că nu vorbeau... limba slavă.

<sup>362</sup> Mgr. A. Le Roy. Op. cit., p. 371.

între altele, pentru femeie, alături de lene, și bănuiala de magie și necredință conjugală etc.<sup>363</sup>

Dar ceea ce este caracteristic la aceste populații bantu și negrili este, mai ales, lipsa de orice urmă de fetișism.<sup>364</sup> Se găsește la ei, e drept, folosința amuletelor și talismanelor. Fără ca acestea să implice fetișismul, ci magia.<sup>365</sup> Religia lor e în legătură cu spiritele libere sau ale strămoșilor, având și un cult al astrelor, în special al lunii, dar și ideea de zeu suprem, denumit *Gunia-Ticuia*, zeul zeilor, *Tzunt-Goam* sau *Tzunt-Goașe Marele Zeu* etc.<sup>366</sup>

Dar nici măcar la negriți, socotiți drept reprezentanții tipici ai fetișismului, fetișismul nu constituie religia lor adevărată sau, cel puțin, singura lor religie. În această privință sunt categorice cuvintele lui Theodor Waitz: „Se obișnuiește a se privi religia negrilor drept cea mai grosolană formă a politeismului, denumită cu termenul de fetișism. Cercetările mai atente ale etnologilor au dus însă la surprinzătoarea constatare că la foarte multe din aceste triburi, taxate drept fetișiste și asupra cărora este exclusă orice influență din partea altor triburi de cultură superioară, se găsesc credințe religioase, pe care dacă nu le putem numi direct monoteiste, în orice caz stau foarte aproape de marginile monoteismului, chiar dacă aceste credințe sunt amestecate cu o mulțime de grosolane superstiții fetișiste, care se găsesc de altfel și la foarte multe alte popoare de o înaltă cultură și manifestări religioase.”<sup>367</sup> La fel stau lucrurile dacă lărgim sfera geogra-

<sup>363</sup> Mgr. A. Le Roy. Op. cit., p. 239-240.

<sup>364</sup> Chantepie de la Saussaye. Op. cit., p. 17.

<sup>365</sup> Chantepie de la Saussaye. Op. cit., p. 17 și Mgr. Le Roy. Op. cit., p. 371.

<sup>366</sup> Mgr. Le Roy. Op. cit., p. 372.

<sup>367</sup> Theodor Waitz: „Antropologie”, B. II. S. 167 (cit. după Max Müller: „Ursprung und Entwicklung”, p. 120).



fică a cercetărilor noastre și ne îndreptăm către negrii care populează insulele și peninsulele din sudul Asiei, precum sunt triburile: *aëta* din insulele Filipine, *samanga* din peninsula Malacca și *mincopii* din insulele Andaman, aceștia din urmă atât de înapoiați, încât *Deniker* însuși, de obicei atât de ponderat, îi așază „sub pragul civilizației”. Și cu toate acestea, chiar la acești mincopi, pe care triburile vecine îi numesc: *Urang-Utani*, adică oameni de pădure, și despre care s-a afirmat, ca și de hotenotoți,<sup>368</sup> că nu au nici un fel de religie sau că au doar un fetișism foarte grosolan, s-a dovedit că există o credință religioasă destul de ridicată și spirituală, ei crezând într-un zeu suprem – *Puluga*, și într-o viață viitoare în care sufletele, după despărțirea lor de corp prin moarte, se reunesc, ducând o viață quasi-similară celei de pe pământ, unii, cei buni, vânând și mâncând *spiritele* mamiferelor și ale păsărilor, alții, cei răi, suportând chinurile spiritelor rele – *Șol*, executorii răzbunători ai voinței lui *Puluga*.<sup>369</sup> La fel ca mincopii din Asia, hotenotoții și boșimanii din Patagonia, cred toți negrii, negrii și negrilii Africii, Asiei și ai Arhipelagurilor, care populează toată această Oceanie dintre Australia și Asia. Alături, deci, de fetișism, care, atunci când există, nu există niciodată singur, există și un alt fel de a fi și a se prezenta a ideii religioase. Există o întreagă lume de *spirite*, bune sau rele, trăind libere în natură, unele, sau în legătură cu strămoșii, altele, dar toate într-o dependență oarecare de *marele spirit*, de „tatăl tuturor”, de „marele ta-

<sup>368</sup> Afirmația aceasta despre hotenotoți o făcuse *John Lubbock* după relatările lui *Wailant*, relatări infirmate însă de constatările marelui explorator *Livingstone*: „Oricât de decăzute vor fi fiind aceste populații, nu e nevoie de a căuta să le convingi de existența lui Dumnezeu sau a unei vieți viitoare. Aceste două adevăruri sunt universal admise în Africa”.

<sup>369</sup> Mgr. A. Le Roy: Op. cit., pp. 375-376.

tă”, „stăpânul cerului” etc., sau cum mai sună toate acele denumiri cu care acești primitivi își desemnează zeul suprem, obiectul ultim și real al adorației lor religioase. În acest „Dumnezeu suprem” cred *masaii*, denumindu-l *ngai*, ca și cei din țara lui Kutu – sau Uganda, denumindu-l *Katonda*, Tatăl zeilor, Creatorul;<sup>370</sup> ca și toate populațiile negrite și bantu din Africa centrală și sudică, de pe litoral sau din centrul nestrăbătut al codrilor, denumindu-l *Mu-Lungu*, „Cel prea înalt”, „Zeul cerului”, ca negrii din Giriama; *Mu-umbu* – Creatorul, ca swahilii; *Nkulu-Nkulu* sau *Unkul-Unkul* – Marele Mare sau Cel prea înalt, ca zulușii; *Ne-ngolo*, Cel prea puternic, ca negrii din Congo de jos;<sup>371</sup> *Niame* sau *Oniame* – Strălucitul<sup>372</sup> sau Prea Înaltul,<sup>373</sup> ca așantizii sau odșizii, același cu *Niambe* la kafri, *Mbamba* și *Kiara* – Tatăl<sup>374</sup> la *conzii* de pe țărmul lacului Victoria Nyasa, *Vac*, Dumnezeul cerului, la negrii galla, *Uisco* – Pedepsitorul, *Umenzi* – Creatorul, *Umdali* – Orânduitorul, *Incosi-onkulu* sau *Unfo-onkulu* – Marele stăpân, Marele bărbat, la kafrii despre care se spunea că nu au nici un fel de religie, *Morimo* – Creatorul la boșimani, *Nzambi*, care stă mai presus de toți Kissi sau fetișurile, la negrii din Congo și Luango,<sup>375</sup> *Olorun*, Domnul Cerului, la yarubas, *Tuni Goam* „Părintele Părinților” sau *Tuni Goafe*, „Marele Dumnezeu” al hotenotoților,<sup>376</sup> atâtea denumiri, care dovedesc, toate, existența

<sup>370</sup> Dr. V.GH. Ispir: „Ideea de Dumnezeu în Uganda” în „Studii teologice”, An. II, Nr. 1, 1931.

<sup>371</sup> Mgr. Le Roy: Op. cit., p. 170 și urmât.

<sup>372</sup> Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 206.

<sup>373</sup> Max Müller: Op. cit., p. 123.

<sup>374</sup> Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 211.

<sup>375</sup> Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 211 și urmât.

<sup>376</sup> Mgr. A. Le Roy: Op. cit., pp. 374, 377.



incontestabilă și generală a unei înalte concepții despre Dumnezeu pe care o au toate aceste popoare socotite fetișiste și despre care ne vom ocupa mai pe larg când vom vorbi de monoteismul popoarelor primitive. Că alături de această concepție, de o mai pură și înaltă spiritualitate, unele din aceste populații au credința și în puterea fetișurilor, e adevărat. După cum tot atât de adevărat e faptul că prezența fetișismului nu satisface toată sfera religioasă, chiar acolo unde această sferă strict religioasă nu e întrutotul acoperită de ideea de Dumnezeu, în sensul acelei ființe supreme, de care am vorbit. Fiindcă un fapt, de care trebuie ținut seama, este că, de cele mai multe ori, la aceste triburi, pentru trebuințele și practicile religioase, sunt în uz o întreagă serie de spirite și genii de care soarta oamenilor e mai strâns legată decât de „zeul suprem”, adesea inaccesibil, uitat sau îndepărtat de lume, cum cred cele mai multe din aceste populații.<sup>377</sup> Aceste genii, *Vongs*,<sup>378</sup> pot fi bune, cum sunt cele denumite *Mi-zimu* și care nu sunt altceva decât sufletele strămoșilor decedați, după cum pot fi și rele, cum sunt cele denumite *Pepo*, care, trăind libere în natură, fără nici o legătură cu Dumnezeul suprem, se amestecă mereu în viața oamenilor, care, de aceea, caută să le și capteze, spre a înlătura răul ce li l-ar putea face lor sau altora cu ajutorul lor.<sup>379</sup> În tendința și procedeele de apropiere, de punere la dispoziție a acestor spirite bune spre a se pune în gardă față de spiritele rele, constă, în parte, fetișismul, care își arată astfel atât înrudirea cât și deosebirea lui față de *magism*. Înru-

<sup>377</sup> Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 223. De aceea, fetișismului i s-a zis și polidemonism.

<sup>378</sup> Max Müller. Op. cit., p. 125.

<sup>379</sup> Huby: Christus, p. 89.

dire fiindcă adoptă și operează cu practicile magice; deosebire fiindcă el nu există decât în strânsă dependență de ideea de spirit, de religie. De aici și caracterul de *compromis* dintre religie și magie, pe care îl are fetișismul.

Din toate aceste considerente ale noastre rezultă, însă, cu toată certitudinea, concluzia că: *fetișismul nu este și nu poate fi religia de origine a omenirii*. Și, ca atare, nici nu ne poate oferi cheia explicativă a originii religiei. Căci, din toate cele expuse până acum, rezultă că:

a) Fetișismul *nu este religia cea mai veche a omenirii*.<sup>380</sup> Triburile cele mai vechi, fie din Africa și Asia, fie din Australia, nu-l au. Lipsa fetișismului era doar ceea ce deosebea pe kafri și hotentoti de negrii propriu-ziși. La fel e cazul și pentru Australia, unde, în straturile prime ale culturilor simple, după tabloul comparativ întocmit de P.W. Schmidt,<sup>381</sup> nu se găsește nici urmă de fetișism.

b) Fetișismul, chiar acolo unde există, *nu a fost niciodată singura formă de religie a populației*.<sup>382</sup> Alături de fetișism,

<sup>380</sup> Max Müller. Op. cit., p. 119. „Până astăzi, scrie Max Müller, n-a făcut nimeni nici o dovadă că fetișismul, din Africa sau de oriunde, ar fi cea mai veche formă de religie; mai mult încă, e limpede că e imposibil ca aceasta să se poată dovedi vreodată”.

<sup>381</sup> Pinard de La Boullaye: „L'étude comparé des religions”, vol. I, p. 572.

<sup>382</sup> Max Müller. Op. cit., p. 119. „Până acum nimeni n-a făcut dovada că fie în Africa, fie în oricare altă parte, fetișismul ar fi cea mai primitivă formă de religie. Însă eu merg mai departe și afirm că, până acum, nimeni nu a putut dovedi că fetișismul ar constitui singur întreaga religie a vreunei populații primitive, fie din Africa, sau din oricare altă parte a globului. Oricât de incomplete vor fi fiind cunoștințele noastre despre religia negrilor, un fapt este cert, că nimeni nu a găsit vreo populație a cărei religie să constea numai în fetișism. E drept că adorarea obiectelor neînsufletește este mai răspândită în Africa, ca în oricare altă parte a globului. Anumite dispoziții sufletești și starea de lenevie a acestor populații le împing spre acest fel josnic și înjositor al cultului. Acestea toate le conced bucuros. Și totuși afirm că



triburile respective au avut și credințe, fie într-un zeu suprem, acel „zeu al zeilor”, cum i se zicea într-o denumire a kafrilor, fie în acele spirite ale strămoșilor: *Mizimu*, sau în spiritele libere: *Pepo*, care populau natura. Alături de fetișism, deci, coexistau sau preexistau: animismul, naturismul sau totemismul.

c) Fetișismul nici nu se poate concepe fără existența anterioară a ideii de „spirite”, de divinitate, care să se întrubeze în obiectele, devenite, apoi, motiv de adorație, adică: *fetișuri*.

Deci, elementele fundamentale ale religiei, spirit, Divinitate, legătura dintre om și ele trebuia să fie deja existente, pentru ca să existe fetișismul.

d) Fetișismul, acolo unde există, presupune adesea o stare anterioară, mai bună, din care, prin degradare dintr-o religie mai pură, existentă anterior, ca și unei stări sociale mai bune, el a luat naștere. Aceasta rezultă și din acea credință, întâlnită la diferitele triburi fetișiste, că, mai demult, „zeii cei mari” erau mai aproape de oameni, dar că ulterior, din cauza răutăților oamenilor, ei s-au retras, mai sus, în cer, lăsând pe oameni în seama „geniilor inferioare”, de care au a se teme și de care încearcă a se păzi, mijlocul de pază fiind tocmai: *fetișurile*.

e) Fetișismul nici nu este o *religie propriu-zisă*, ci un amestec, un *compromis* al religiei cu magia, semn de decădere deci a religiei dintr-o stare mai pură, *anterior existentă*.

Așa că, drept încheiere a acestor considerații, putem subscrie și noi justelor concluzii ale Monseigneurului *Le Roy*:

în Africa, ca și oriunde aiurea, cultul fetișist reprezintă o stare de decădere, că negrul are noțiuni religioase mai înalte decât simpla adorare de bețe sau pietre și că multe triburi, care credeau în fetiși, aveau, în același timp, și concepții mai înalte, mai curate, mai adevărate despre Divinitate.

„Fetișismul nu este religia primitivilor, cel puțin în sensul că *fetișismul nu este toată religia lor*, ci mai mult *unul* din elementele religiei lor și existând numai la unii dintre acești primitivi. El nu se găsește, bunăoară, la cei mai primitivi dintre „sălbatici”, la san-i, negrii și negriți. El nu se găsește nici în toată Africa, nici în toată Oceania sau America. Mai mult încă, fetișul, implicând existența și acțiunea unui spirit sub învelișul material în care el a fost încorporat, fetișismul, prin acest fapt însuși, presupune existența unui animism anterior. El nu este deci un fapt *primar*, chiar dacă totul ne face să credem că el este extrem de vechi”.<sup>383</sup> Fetișismul nu este, deci, și nici *nu poate fi religia primară* a omenirii, oricât de adâncă pe scara dezvoltării umanității i-am pune originea și oricât de seducătoare ar fi teoriile evoluționiste, care continuă să-l prezinte ca religia incipientă a omenirii. Căci, chiar dacă, ignorând faptele, ne-am referi la mobilele psihologice care ar fi putut să-i dea naștere, cum fac fie evoluționiștii diletanți, ca *Jean Maria Guyau*,<sup>384</sup> sau cei sistematici, ca *Auguste Comte*, este greu de admis că omul, oricât de primitiv, acționând în baza legii cauzalității, a putut să ajungă la credința că o scoică sau un os este forța supranaturală, căruia el trebuie să i se prostorne cu adorație și să-i încredințeze destinul său.<sup>385</sup> O atare *deformație* a fost posibilă numai în timpuri de decădere spirituală și asuprire socială,<sup>386</sup> prin care vor fi trecut acești primitivi, constrânși sau să-și ascundă obiectul adorației lor sub înfățișări meschine și neobservabile, cum erau fetișurile, sau să-și amestece credințele reli-

<sup>383</sup> A. Le Roy: Op. cit., p. 454.

<sup>384</sup> J.M. Guyau: „L'irreligion de l'avenir”.

<sup>385</sup> Vezi în această privință și Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 107.

<sup>386</sup> Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 107.



gioase cu practicile oculte magice, din care a și rezultat fetișismul.

E cunoscut doar și astăzi, că timpurile de restriște și decădere socială sunt propice înfloririi diferitelor practici oculte, care se substituie religiei.

Deci nici fetișismul, și *mai ales el*, nu poate oferi cheia explicativă a originii religiei. Acest lucru s-a înțeles demult. De aceea s-a și părăsit această cale, căutându-se noi explicații, fie în animismul și naturismul etnografilor, filologilor și psihologilor, fie în „totemismul” sociologilor. Am arătat însă șubrezenia tuturor acestor teorii, care, tăgăduindu-se una pe alta și căutând să se substituie una alteia, dovedesc, prin aceasta chiar, că nu stau pe bază de adevăr.

## CAPITOLUL XII

### *Ipoteze mai vechi referitoare la originea religiei*

Ar mai rămâne, pentru ca expunerea noastră să fie completă și capitolul epuizat, să amintim și de vechile *teorii naturaliste și raționaliste*, care, punând esența religiei fie în *frica de necunoscut*, de care se zice că erau animați și chiar *terrorizați* primitivii, fie în *interesele și calculele* unora dintre oameni sau grupuri de oameni care au creat *ficțiunea divinității*, credeau că pot furniza, pe această cale, a speculațiilor raționale, o explicație plauzibilă asupra ființei religiei și a apariției ei în om și lume. Astfel de teorii au fost însă de multă vreme înlăturate din cercul studiilor obiective asupra religiei, noile metode tinzând să înlocuiască, pe cât posibil, cu fapte simplele abstracții și analogii ale deducțiilor raționale. De aceea, nici nu ne extindem prea mult asupra lor. Dintre ele vom releva doar două, mai importante. Cea mai veche și mai des utilizată dintre ele a fost ipoteza *fricii*. Religia ar fi luat naștere din *frica de necunoscut*, frică cu atât mai mare și mai apăsătoare, cu cât omul primitiv era mai singur și mai neputincios în fața naturii înconjurătoare. Și din faptul că, în toate religiile, elementul de frică, de teamă apare ca un element *permanent și proeminent*, s-a dedus că frica ar fi fost aceea care a creat pe zei și, deci, și religia. La romani, un *Petroniu* și *Lucrețiu* au fost susținătorii acestei teorii. Se cunosc vestitele cuvinte ale lui *Petronius* asupra



originii religiei: „*Primos in orbe Deos timor fecit*”. Teza aceasta a fost reluată în timpurile noi de raționaliștii francezi și deiștii englezi, devenind apoi dogmă pentru materialiștii germani.

Temerile acestei teze sunt însă cu totul arbitrare și contrazise de natura faptelor. Mai întâi, natura n-a putut să *intimideze* pe omul primitiv, tocmai pentru motivul că, „fiu al ei” și trăind în permanență în intimitatea ei, el nu putea să se teamă de ea. „Pentru cel ce trăiește potrivit naturii, nu-i nimic înfricoșător în ea” spusese încă demult *Hippocrates*<sup>387</sup> și omul primitiv, trăind în mijlocul naturii și conform ei, nu avea cum și de ce să se teamă de dânsa.

Dar, dacă totuși frica de natură și manifestările ei ar fi fost acelea care ar fi născut religia și pe zei, atunci ar fi trebuit ca primii zei ai omenirii să fi fost zei ai fricii, ai groazei. Ceea ce nu e cazul. E drept că într-o vreme s-a crezut astfel și se aduceau ca exemple zeitățile monstruoase și crude din religiile Indiei sau Chinei. Însă aceste religii, reprezentând stări cu mult avansate ale evoluției umane, nu exprimau religia în starea ei *primitivă*. Pe de altă parte, reprezentările monstruoase ale zeilor nu căutau să exprime *frica* în sufletele credincioșilor, ci *măreția* zeilor, *transcendența* lor, *majestatea* lor.<sup>388</sup> Acest fel de exteriorizare a divinului este însă fructul unei evoluții milenare a civilizației indo-chineze și nu poate fi invocat când e vorba de formele primare și incipiente ale religiei. La popoarele într-adevăr „primitive”, însă, din Africa, Asia sau Australia, divinitățile nu au în ele

nimic înfricoșător, nimic de groază sau de teroare. Aproape toate aceste triburi îi desemnează pe zeii lor supremi cu denumirea de „Zeul-tată, Zeul Părinte”, sau pur și simplu de „Părinte”, fapt care a făcut pe un *Andrew Lang* să denumască Allfatherism,<sup>389</sup> străvechile religii ale străvechii Australii, a căror caracteristică comună este această atitudine părintească a divinităților față de credincioșii lor. Dacă frica ar fi fost aceea care să nască, să inspire religiile, cum se explică atunci această iubire filială cu care credincioșii se adresează zeilor și divinităților, obiectul adorației lor?

Noțiunea de frică, care face parte din componența sentimentului religios, nu înseamnă că frica a fost generatoare a acestui sentiment și al obiectului lui de adorație. Teamă de care e vorba aici nu e teama comună, teama obișnuită, teama aceasta fizică, pe care o trăim și o simțim în viața noastră profană. Ci e frica religioasă, e „teamă sacră”, care e altceva decât teama profană. E acel „pavor sacer” după justa distincție făcută de *Rudolf Otto* și care e altceva decât teama profană „timor”.<sup>390</sup>

Această teamă care, după cuvântul Scripturii, este „începutul înțelepciunii” este nedespărțită de sentimentul religios și-și are locul său și în cea mai pură elevație a religiei creștine, care e totuși religia iubirii și nu a fricii. Deci, nu se poate vorbi despre frică, drept generatoare a sentimentului religios și nici a ideii de Divinitate. De altfel, această frică, născută ea însăși, conform ipotezei, din necunoașterea cauzelor naturale a atâtor fenomene, crezute de primitivi ca supranaturale și de care depindea și viața omului, ar fi trebuit

<sup>387</sup> Citat după Pr. I. Mihălcescu: Op. cit., p. 140.

<sup>388</sup> Vezi *Rudolf Otto*: „Le Sacré”, pp. 30-31, ca și considerațiile noastre asupra acestei chestiuni, din capitolul „Apriorismul psihologic al religiei”, pp. 41-50.

<sup>389</sup> I. Huby: „Christus”, pp. 114-118.

<sup>390</sup> *Rudolf Otto*: Op. cit., p. 30.



să dispară și, odată cu ea, și *religia* pe care o crease, odată ce omul a cunoscut natura reală a acestor cauze înconjurătoare. Și totuși religia nu a dispărut, ci, din contră, ea crește, se spiritualizează și se accentuează pe măsură ce se lărgeste cercul cunoștințelor umane. Ceea ce ne dovedește că nu frica, provenind din ignoranță, a născut religia, ci ea se datorează altor factori sufletești, în care „teama sfântă” intră ca o notă caracteristică, de altă esență, însă, decât teama profană. Aceasta, denaturând-o și degradând-o, însă, uneori, până la frica și teroarea fizică, cum am văzut în cazul fetișismului. Dar aici avem de a face cu vicisitudini și înfățișări istorice ale religiei și nu de ceea ce este ea, în ființa ei intimă. Frica de necunoscut și de ambianță a putut să nască cel mult *magia*, nu însă *religia*, cum am arătat aceasta, când am vorbit despre magie și religie. [„Teama sacră” are, în creștinism, ca fundament *credința lucrătoare prin iubire*. Este, ca s-o aproximăm oarecum, teama de a greși față de un model în care crezi cu tărie, teama de a nu fi abandonat de Divinitate, teama față de gloria lui Dumnezeu, care se simte în preajmă. — n.n.].

Rămâne de discutat cea de a doua ipoteză, după care religia s-ar fi născut din interesele de clasă sau de castă ale unora, fie a oamenilor de stat, a *tiranilor* deci, fie a unei clase, care trăia din beneficiul religiei, deci aceea a *preoților*. După această ipoteză, denumită, după Păr. Prof. I. Mihălcescu, a *raționalismului istorico-pragmatic*, religia n-ar fi decât o *invenție* târzie a unor oameni, pentru *intimidarea și exploatarea* semenilor lor, fie în vederea puterii, fie a beneficiilor.

Sub această formă ipoteza își trădează imediat originea, destul de veche, de altfel. Ea e născută din același spirit mercantil și ușuratic al sofistilor care, declarând pe om „mă-

sură a tuturor lucrurilor”, învățau că, în afară de om și interesele lui, nu există nici o altă realitate, fie în ordinea morală, fie în ordinea divină. „Despre zei, învața *Protagoras* (1480 î.C.), nu putem spune nimic, nici că sunt, nici că nu sunt”. „Iar de sunt, adaugă mai târziu *Critias* (402 î.C.), sofistul conducător și teoretician al celor 30 de tirani ai Atenei, ei sunt simple plăsmuiri omenești, invenții ale unui isteț bărbat de stat, care ținea ca prin această credință în zei să îngrozească pe oameni în fața crimelor și să-i silească la ascultarea legilor”.<sup>391</sup> Atari butade ale acestor „vânzători de înțelepciune ieftină pentru stăpânirea mulțimii”, cum îi denumea marele *Platon*, dacă n-au avut prea multă trecere în fața contemporanilor lor, fiind cu înverșunare combătute de spiritul sarcastic al unui *Socrate* și de spiritul constructiv și profund religios al unui *Platon*, au fost reluate mai târziu, în epoca de decădere a gândirii filosofice ca și a credințelor religioase. Așa se explică cum platele elucubrații mitologice,<sup>392</sup> ale unui *Evhemeros* (300 î.C.) filosof cirenaic, aparținând școlii hedoniste a lui *Aristip*, își găsesc mai târziu credit larg în lumea greacă și romană, aflate în plină disoluție a credințelor religioase. *Evhemeros*, confundând religia cu mitologia,<sup>393</sup> atât de înfloritoare în religia greco-romană,

<sup>391</sup> *Eduard Zeller*: *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, ed. 10, pp. 96-97. Vezi și *Preot I. Mihălcescu*: *Op. cit.*, p. 144, precum și *Alexandre Haggerty Krappe*: „*Mitologie universelle*”, Payot, Paris, 1930, Cap. IV „*La Royauté*” p. 112 și următoarele. De asemenea *Baron Descamps*: „*Le génie des religions*”, ed. II, 1930, pp. 167-186 și, mai ales, *James G. Frazer*: „*Les origines magiques de la royauté*”, Geuthner, Paris.

<sup>392</sup> *Ed. Zeller*: „*Grundriss der Geschichte*”, p. 122.

<sup>393</sup> Asupra deosebirii dintre religie și mitologie a se vedea interesante și juste observații ale Monseigneurului A. Le Roy în „*La religion des primitifs*”, pp. 328-331 și 451.



construiește o întreagă poveste în scrierea sa „*Ieră anagrafē*”, adică inscripțiunea sfântă, despre o inscripție găsită de dânsul în insula *Panchea*, din Oceanul Indian, insulă, de altfel neexistentă, inscripție inserată pe o coloană ridicată în cinstea unui principe domnitor în această insulă, principe care nu era altul decât acel *Zeus*, adorat de Greci și de Romani, drept divinitate supremă. Din această inscripție rezultă, zice *Evhemeros*, că tot Olimpul grec nu era decât „o replică îndumnezeită” a acestor regi pământenii, care au trăit și au domnit peste un vast imperiu, ajuns la splendoare sub *Zeus*, fiul lui *Kronos*, fiu la rândul lui al lui *Uranos*, regi adorați apoi de greci ca zei. Așa că, în fond, conchide *Evhemeros*, toți zeii nu sunt decât foști regi sau principii pământenii, îndumnezeiți de supușii lor, fie de mulțime, ca recunoștință pentru meritele lor, fie de urmașii lor la domnie, pentru a-și asigura, astfel, un mai mare prestigiu și respect din partea supușilor lor.<sup>394</sup>

Această teorie, având la bază, dacă nu un grosolan fals, atunci o voită ficțiune istorică, menită a induce în eroare pe cititori – cum i-a și indus în parte, și nu numai pe contemporani<sup>395</sup> – se găsește, reluată, în parte, astăzi, deși cu totul sub altă formă, în teoria strămoșilor, sau a eroilor îndumnezeiți, cu care școala sociologică spenceriană sau cea durkheimiană caută să rezolve problema apariției sau cel puțin a *constituirii* religiei în lume.

Teoria aceasta, a inventării religiei de către preoți sau de către regi, dacă a putut fi imaginată într-o vreme când

cunoștințele noastre asupra istoriei umanității și a religiei ei erau foarte reduse, nu mai poate fi luată astăzi, sub nici o formă, în considerare. Pentru că, în primul rând, sub ambele forme, ea presupune că a existat un timp și o perioadă atee a omenirii. Și nu a omenirii primitive și abia incipiente, ci a omenirii deja organizate, cu principii și caste, care au inventat și introdus pentru uzul mulțimilor și folosul lor ideea de divinitate, de zei, de religie. Or, o astfel de perioadă n-a existat. Omenirea istorică, protoistorică sau preistorică se prezintă, în cadrul cercetărilor celor mai exigente, cu religia *deja dată*. Și, dacă totuși religia a trebuit să apară cândva pe căi naturale în sufletul omului, apoi această apariție se putea face pe oricare altă cale, afară de aceea presupusă de teoriile istorico-pragmatice. Fiindcă, lăsând la o parte această imposibilitate de fapt, a neexistenței religiei în vreo perioadă a istoriei, pe care preoții sau conducătorii de trib sau stat s-au gândit s-o impună supușilor, întrebarea firească, care se naște, e următoarea: de unde au luat noțiunea de zei, acei ce s-au făcut pe sine drept zei? Această întrebare, pusă deja din antichitate de *Sextus Empiricus* autorilor și amatorilor de astfel de fantastice teorii raționaliste, a rămas și va rămâne de-a pururi fără răspuns. Fiindcă, aici e tot miezul problemei: De unde au luat noțiunea de zei, acei ce s-au făcut ei înșiși zei? Noțiunea a trebuit să existe, pentru ca să poată fi folosită. Ori tocmai aceasta e problema: De unde noțiunea de supranatural, de suprauman, de divin în lume? Și mai stringent se pune această întrebare, atunci când invenția religiei este atribuită preoților. Căci, dacă preoții au inventat religia, pe preoți cine i-a inventat?, după cum foarte just se întreabă *Auguste Sabatier*, cunoscutul filosof religios protestant și cum firească este să se întrebe orice rațiune sănătoasă.

<sup>394</sup> Vezi Preot *I. Mihălcescu*, Op. cit., pp. 144-146.

<sup>395</sup> Preot *I. Mihălcescu*, Op. cit., p. 146. Mulți dintre scriitorii bisericești, în zelul lor de a combate eroarea din religia păgână, adoptaseră și ei teza lui *Evhemeros* ca adevărată.



Fiindcă e absurd a spune că preoții au inventat religia pentru a exploata sau stăpâni prin ea poporul, deoarece preoții fără religie sunt un non-sens. *A trebuit întâi să existe religia, care să creeze pe preoți și nu invers.* Odată existentă, religia a putut fi utilizată într-un fel sau altul, pentru un scop sau altul, de către preoți sau tirani, dar fapt e că ea trebuia să existe anterior lor și nu ca o invenție a lor.

Se invocă, însă, în sprijinul teoriei, faptul că, la popoarele vechi, principii sau conducătorii de state, ca și la popoarele primitive de astăzi, și, probabil, și la cele străvechi șefii de triburi, dețineau în persoana lor și supremele funcții sacerdotale, regele fiind și marele preot al tribului sau statului; după cum se știe, iarăși, că la alte popoare, ca egiptenii, fenicienii și asiro-babilonienii, primele dinastii domnitoare au fost dinastii de preoți. Se știe, de asemenea, că persoana regilor a fost, și este încă, considerată sacră, ea fiind înconjurată de aceleași tabu-uri ca lucrurile și ființele divine. Iată deci atâtea temeiuri care leagă atât de strâns persoana și funcția regelui, șefului de trib sau de stat de ideea religioasă pe care aproape o concentrează în ființa sa, încât nu-i greu de tras concluzia că regii au înființat religia sau că persoanele lor divinizate au dat naștere la ceea ce s-a numit religie. E o formă mai nouă sub care se pune naiva teză evhemeristă.

Aici sunt, însă, în prealabil, câteva lucruri de precizat. E drept că regalitatea – indiferent sub ce formă se prezintă în istorie: șef de clan, de trib, rege sau împărat – s-a bucurat de privilegii absolute față de supușii săi, fiind considerată ca o instituție cu caracter sacru. „La popoarele indo-europene – și la cele mai multe dintre ele – regele este întotdeauna și mare preot. Abia două triburi dacă au separat cele două

funcții, profană și sacră, din persoana regelui. Aceștia sunt hindușii și celții, la care, totuși, regii au continuat să păstreze o întreagă serie din vechile lor funcții sacerdotale. La Roma, anumite acte sacerdotale erau atât de strâns legate de persoana regelui, încât, chiar după proclamarea republicii, a trebuit numit un „Rex sacrorum” pentru a le îndeplini. Secole mai târziu, după căderea republicii, împăratul este Pontifex maximus și însuși creștinismul nu-i schimbă, la început, caracterul. La scandinavi, regele juca un foarte mare rol în sacrificiile lor religioase și, când norvegienii se creștinară, singurul lor regret era că, după noua religie, regele era lipsit de atribuții sacerdotale... Dar, pentru a putea îndeplini atari acte, înseamnă că regele posedă o forță misterioasă și supranaturală, pe care o putem denumi cu același termen ca melanesienii: *mana*”.<sup>396</sup> Deci regii îndeplinesc atribuții religioase și „sunt considerați ca o incarnație a Divinității”<sup>397</sup> nu pentru că ei ar fi inventat religia, ci pentru că dețin o parte din acea forță misterioasă și supranaturală *mana* sau *orenda* care, ea, creează sau sacrează regalitatea. Deci nu regalitatea creează Divinitatea, ci Divinitatea existentă a instituit regalitatea. Regalitate care, în fond, este în strictă dependență de cultul întreținut și acordat Divinității de șeful familiei, întâi, devenit apoi șef de trib – sau de stat, mai pe urmă. Procesul acestei evoluții este foarte temeinic arătat în splendida carte a lui *Fustel de Coulanges*: „La cité antique”, proces care explică și strânsa legătură dintre funcțiile sacerdotale și cele profane îndeplinite de părintele de familie, devenit părinte al cetății, principe, rege.

<sup>396</sup> Alexandre Krappe: „Mytologie universelle”, pp.112-113.

<sup>397</sup> Ibidem, p.113.



În ce privește caracterul „zeiesc” pe care-l atribuie mitologiile unora dintre personajele domnitoare, este de remarcat că fanteziile mitologiei nu sunt părți componente și esențiale ale religiei. Mitologia este „un ornament parazit”<sup>398</sup> care s-a adăugat religiei, dar nu este religia însăși. Ea nu aparține numai religiilor indo-europene, ci tuturor religiilor. Am zice, chiar, *religiei în genere*; dar și cel din urmă negru bantu știe să deosebească între frumoasele povești cu care-și împodobește credințele religioase și aceste credințe înseși.<sup>399</sup> Și, totuși, chiar din aceste date ale mitologiei nu rezultă că religia, ca și ideea de divin, s-ar putea explica pe calea naturală a apoteozării, a zeificării eroilor sau a regilor. Căci cei divinizați sau apoteozați dintre muritori nu erau simpli muritori, ci erau, după tată sau mamă, de origine zeiască – iar apoteozarea lor nu era altceva decât reînțoararea în împărăția zeilor, înălțarea spre divinitate a acelora care erau pe jumătate deja zei: *semizeii*, *dioscurii*.<sup>400</sup> Dar această ridicare spre împărăția zeilor, această zeificare a muritorilor nu a putut fi posibilă decât prin existența anterioară nu numai a ideii de divin, ci a zeităților bine distincte și constituite, aflate deja în legături cu muritorii, cărora, într-un fel sau altul, le dăduseră viață. Așa că mitologia, dacă poate fi invocată ca o dovadă a *humanizării zeilor*, cum e în cazul *dioscurilor*, nu poate fi invocată decât în subsidiar și în sprijinul *zeificării oamenilor*. Aceasta, fără a considera „jumătatea umană drept primară și pe cea divină ca secundară”,<sup>401</sup> cum se complac, încă, unii dintre învederații noștri evhe-

<sup>398</sup> A. Le Roy: „La religion des primitifs”, p.451.

<sup>399</sup> A. Le Roy: idem, p.446.

<sup>400</sup> Pr.I. Mihălcescu: Op.cit., p.147 și Alexandre Krappe: Op.cit., capit. Le Dioscurisme, p.53.

<sup>401</sup> Alexandre Krappe: Op.cit., p.29.

meriști. Ci este tocmai *invers*. Fiindcă așa ne indică *faptele*, nu teoria.

Și, în sfârșit, pentru a răspunde la încă o aserțiune invocată de raționalismul istorico-pragmatic – aceea a originii divine atribuite de unii dintre legiuitorii din vechime legiurilor lor, așa cum au făcut, de exemplu, un *Hammurabi*, *Licurg*, *Solon* sau *Numa Pompiliu* – avem de remarcat că, dacă aceștia s-au folosit de autoritatea religiei pentru a-și întări legiurile lor, aceasta nu constituie o dovadă în sprijinul inventării religiei de către dâșii, ci din contră. Faptul că ei caută să-și pună legiurile lor sub scutul Divinității, dovedește că această Divinitate există și că religia se bucura de o atât de mare autoritate în stat, încât legile făcute de cârmuitori, ca să poată dăinui și să se poată impune, aveau nevoie de această autoritate, existentă deja, a religiei. De la o simplă ficțiune, inventată ad-hoc, nu putea aștepta nimeni nici prestigiu, nici autoritate. În afară de aceasta, toți acești legiuitori, personaje istorice cunoscute, trăiesc destul de târziu, când știut e că popoarele respective își aveau de demult credințele lor religioase, adânc împletite cu originea și destinele statelor cărora așa-ziii legiuitori le dăduseră legiurile. De fapt, însă, adevărul este că toți acești legiuitori n-au făcut altceva decât să *codifice* dispoziții, tabu-uri, prevederi și interdicții religioase deja existente și pe care ei le-au reîmpros-pătat, simplificat sau aclimatizat pentru uzul și cerințele vremurilor și statelor. Deci problema se inversează. Nu legiuitorii au inventat religia, ci religia a înlesnit opera legiuitorilor.

Deci, nici pe această naivă cale a vechilor sofști, reluată, în parte, după cum am arătat, de noii sofști, care operează cu materialul atât de crud încă și atât de maleabil al etnografiei și sociologiei – științe în formare încă – nu se poate rezolva problema originii religiei. După cum această origine



nu s-a putut soluționa nici prin celelalte teorii încercate, cum au fost animismul, naturismul, totemismul, tabuismul, magismul sau fetișismul. Și nu s-a putut, fiindcă pe această cale, a unei origini *strict umane* și a unei evoluții *strict naturale*, problema *este insolubilă*. Prezența lui Dumnezeu în lume nu se poate explica decât printr-un prim act *al propriei Sale revelații*. De la acest act prim, de origine și din bunăvoință divină, toate desfășurările și evoluțiile sunt posibile. Fără el, toate teoriile și ipotezele sunt *sterile*. Existența de neînlăturat a unui *monoteism universal și primordial* de care ne vorbesc astăzi, și tot mai insistent, religiile tuturor popoarelor, chiar ale celor mai primitive și singuratice, și pe care, cu fiecare nouă pătrundere în misterul religiilor primitive, ni-l atestă cercetările etnologice și sociologice mai noi, nu se poate explica nici el decât pe calea acestei *revelații primordiale*. De acest monoteism se lovesc însă și în fața lui eșuează toate teoriile *evoluționiste*, care vor să privească și să explice acest monoteism, ca și existența acestor „zei-părinți”, „zei-strămoși”, drept un *final* la care s-a ajuns și nu ca un *început* de la care s-a pornit. De la acest prim monoteism însă va trebui să plecăm noi și de el trebuie să ținem seamă în explicarea apariției și evoluției religiei în lume. Căci numai pe această cale vom găsi explicația originii religiei, ca și a ființei ei, explicație refuzată teoriilor încercate până acum. Ceea ce vom și face, în *partea a doua* a lucrării noastre...

[Ioan Gh.Savin n-a mai apucat să redacteze această parte a doua, după cum n-a apucat să redacteze nici cărțile care ar fi urmat să reprezinte volumele III și IV din cursul său de apologetică. Dumnezeu să-l odihnească laolaltă cu drepții.]

## ANEXE



## *Prefață la volumul al doilea*

Volumul de față, al doilea din planul general al Apologeticii, pe care am început să o public încă din anul 1936, apare cu o oarecare întârziere. Întârziere datorată faptului că, între timp, am fost silit să public lucrarea mea: „Originea și ființa religiei”, care, inițial, era menită să formeze cel de al cincilea volum al întregii mele lucrări. Am expus în prefața acelei cărți, apărută în 1937, cauzele care au determinat această publicare anticipată. Reiau acum șirul normal de apariție a volumelor, șir pe care nădăjduiesc a-l duce la bun sfârșit în ordinea proiectată.

Acest al doilea volum tratează problema existenței lui Dumnezeu, problemă fundamentală a teologiei, în genere, și a Apologeticii, în special, care, aici, în afirmarea și dovedirea existenței lui Dumnezeu, își concentrează, deși nu-și și epuizează, cele mai asidue preocupări ale ei. Orice poziție pierdută, cedată sau neclarificată aici se răsfrânge, cu urmări fatale, asupra întregii teologii. Existența lui Dumnezeu, ființă transcendentă, personală și absolută, creatoare și diriguitoare a lumii, ca și existența sufletului, substanță spirituală, individuală și liberă – despre care se va trata în volumul al III-lea al Apologeticii – sunt cele două adevăruri fundamentale și primordiale ale religiei, asupra cărora datele ra-



giunii noastre trebuie să fie în acord, întru totul, cu cele ale credinței noastre.

Ce este Dumnezeu în Sine și cum Se manifestă El în lume pentru mântuirea noastră, acestea sunt descoperiri speciale ale revelației divine, către care ne ridicăm pe căile și cu armele credinței, care este, ea însăși, un dar al grației divine. Dar că Dumnezeu și sufletul există, acestea pot fi – și trebuie să fie – adevăruri dovedite și prin rațiunea noastră. Și, în primul rând, prin ea. Rațiunea care și-ar interzice afirmarea și dovedirea acestor adevăruri supreme ale existenței s-ar anula pe sine însăși în atributul său esențial: aflarea și proclamarea adevărului.

Utilizând, deci, armele rațiunii, Apologetica oferă Teologiei acel „preambulum fidei” care „ne deschide ușa spre tainicul sanctuar al revelației”. În această întreprindere a ei, Apologetica se găsește pe aceeași linie de procupări cu orice filosofie spiritualistă, care, oricum și-ar cugeta și și-ar orienta problemele, nu se poate dezinteresa de realitatea care îi stă la temelie: existența spiritului, atât al celui divin, cât și al celui uman. De aceea, cu toate indispozițiile și predispozițiile care se manifestă și la noi când e vorba de Apologetică, căreia i se atribuie atâtea lucruri care nu-i aparțin și i se dispută altele care îi revin pe deplin, i se va recunoaște totuși elementarul drept de a se pronunța asupra acestor probleme, care interesează în chip special Teologia.

În dezbaterea acestor probleme, Apologetica nici nu folosește de altfel alte căi și nici alte metode, decât cele pe care le oferă rațiunea și pe care le utilizează știința, ca și filosofia. Toate străduințele ei stau sub aceeași disciplină, dictată de căutarea și aflarea adevărului. De aceea ea și utilizează tot materialul pe care i-l pot furniza științele profane,

și în special știința care le încununează pe acestea: filosofia, care, indiferent de sisteme, nu poate renunța la capitolul ei final: teodiceea. Acest material, formulat într-o serie de argumente, unele dintre ele devenite clasice, cuprinde tot ceea ce rațiunea umană a elaborat în sprijinul dovedirii existenței lui Dumnezeu; plecând fie de la permanenta prezență a ideii de Dumnezeu în sufletul omului, pentru a făuri din aceasta o dovadă a existenței Lui dincolo de propriul nostru cuget, fie de la mărginirea și contingentă lucrurilor din lume, spre a ne ridica la o cauză absolută a lor, dincolo de noi și dincolo de lume. Materialul destul de vast ne-a silit să împărțim studiul nostru în două părți, bine definite: una închinată argumentării zise ontologice, care pleacă de la ideea de Dumnezeu spre a ajunge la existența Lui; și alta, cea cosmologică, care pleacă de la existența lumii, spre a ajunge la cea a Ființei Divine. Împărțirea este motivată de faptul că prima formă de argumentare, cea ontologică, nu are numai o structură logică aparte, cu totul deosebită de cea cosmologică, dar și o dezvoltare și un istoric aparte, care o deosebesc de toate celelalte argumente, numite cosmologice. De aceea am și dedicat această primă parte a studiului nostru expunerii argumentului ontologic, rămânând ca argumentele cosmologice să alcătuiască partea a doua a lucrării de față.

În ceea ce privește tratarea argumentului ontologic, țin să dau aici câteva lămuriri. Parte din această lucrare – și anume cea anterioară perioadei post-kantiene – a fost tipărită în revista „Biserica Ortodoxă Română” și scoasă ca extrase pentru volum încă de acum 8 ani. Publicând-o acum în volum n-am mai putut utiliza scrierile apărute după această dată (ca, spre exemplu, bogata literatură apărută cu ocazia



sărbătoririi tricentenarului lui Descartes sau admirabilul studiu asupra lui Immanuel Kant al d-lui Ioan Petrovici). De asemenea, n-am putut utiliza decât în treacăt – și pentru unul din ultimele capitole – bogatul material ce mi-l oferea: „Istoria filosofiei moderne”, apărută sub auspiciile „Societății Române de Filosofie”, lucrare cu care „Societatea de Filosofie” se poate mândri de a fi umplut o veche și dureroasă lacună a literaturii noastre, lipsită, atâta timp, de o bună istorie a filosofiei.

Scurtele schițe biografice, cu care i-am însoțit pe cei mai de seamă dintre partizanii sau adversarii argumentării ontologice, mi s-au părut necesare, întrucât studiul meu are în vedere, în primul rând, studențimea și lumea teologică pentru care aceste prezentări erau necesare, pentru a fi mai bine înțelese problemele puse în discuție. Spre a nu îngreuna textul există note de subsol, astfel încât șirul expunerii nu are de suferit.

În tratarea autorilor m-am referit, pe cât mi-a fost cu putință, la textele originale. Nu mi-a fost la îndemână textul „Proslogion”-ului lui Anselm, pe care l-am utilizat după un recent și excelent comentator al său, Koyré. În ceea ce privește „Summae”-le lui d’Aquinó, am utilizat o ediție prescurtată a lor, după Gonzaque Truc. Iar în ceea ce-l privește pe Hegel, mi s-a părut mai nimerit să utilizez pentru „Filosofia Religiei”, lucrare care m-a interesat îndeosebi, textul francez al excelentei traduceri a lui Véra, în locul originalului german, mult mai greu de descifrat pentru cei care ar vrea să urmărească contextele pasajelor utilizate sau numai indicate de noi.

Proporțiile, poate prea vaste, date acestei expuneri, ca și larga încadrare în epocile și sistemele diferiților cugetători

care s-au ocupat de argumentul ontologic, fie sprijinindu-l, fie combătându-l, le-am crezut necesare. Aceasta, deoarece acest argument, deși de esență și sorginte pur creștină, și-a găsit o mai largă acceptare în lumea filosofică laică decât în cea teologică, soarta lui depinzând nu atât de substratul teologic, cât de cel metafizic și filosofic, de marea dispută dintre aristotelism și platonism, dintre realism și idealism, dispută de care a depins soarta și dezvoltarea argumentării ontologice. În orice caz, așa cum se prezintă lucrarea, ea acoperă un gol în literatura teologică generală, căci, după câte știu, în afară de o teză a lui Georg Runze, publicată în 1885 și un studiu al lui Esser, apărut la Bonn, în 1905, mie inaccesibil, alte lucrări asupra acestui subiect nu s-au scris, nici în Teologie, nici în Filosofie. De asemenea, s-au scris unele scurte studii în diferite reviste de teologie sau filosofie, în legătură cu unele aspecte ale problemei. Noi am studiat problema sub toate aspectele ei, atât ca prezentare și desfășurare istorică, cât și ca expunere și valoare logică și teologică. În ce măsură am fost de folos problemei, ca și disciplinei noastre, rămâne să ne răspundă cititorii.

AUTORUL

24 decembrie 1939

Ajunul Sfintei Nașteri a Domnului



## Prefață la volumul al cincilea

Apariția acestei lucrări este, întrucâtva, precipitată. Normal, ea trebuia să apară cu doi ani mai târziu, constituind al cincilea volum din „*Cursul de Apologetică*” ce am început să-l public și din care n-a apărut, până în prezent, decât primul volum, cuprinzând partea introductivă. Volumul al II-lea, tratând problema existenței lui Dumnezeu, e sub tipar. Urmează la rând vol. III și IV, tratând despre existența sufletului – unul, despre existența și persoana Mântuitorului – altul, rămânând cel de al V-lea volum despre ființa și originea religiei, cu care se încheie întreaga lucrare. Întâmplarea a voit însă altfel. Materia acestui de-al cincilea volum se găsea, în cea mai mare parte, gata tipărită. Pentru nevoi de curs, am început încă de acum cinci ani tipărirea ei în coli separate. Aceste coli se găsesc, încă de atunci, fie în mâna studenților, fie a altor cititori, care le utilizează. Le utilizează fără a le cita, chiar atunci când ar fi cazul și admitând că ar voi să o facă. Sub forma aceasta, a lucrurilor aflate din coli risipite, se pare că nu mai este uzanța indicării izvorului din care te-ai informat. Spre a curma această situație, mie și lucrului meu, evident, destul de nefavorabilă, m-am crezut silit să grăbesc publicarea volumului de față. O fac și dintr-un alt considerent. Lucrurile publicate acum sunt tipărite, parte din ele, încă de acum cinci ani. În acest timp,

au ieșit însă date și publicații noi în legătură cu problemele tratate aici, de care însă, fatal, n-am mai putut ține seamă, acum, la apariția în volum. Voi repara, firește, acest neajuns la cea de-a doua ediție, care va apare în cadrul fixat al *Cursului de Apologetică*. Acest neajuns ar fi fost, însă, și mai simțit, dacă nu aș fi precipitat apariția cel puțin a acestei prime părți a lucrării mele – și așa destul de voluminoasă cu cele aproape 300 de pagini ale sale. Tipărite împreună, ambele ar fi dus la un volum de aproape 600 de pagini, ceea ce nu era în avantajul, nici al lucrării și nici al cititorilor. De altfel, ambele părți sunt aproape independente una de alta, așa că puteau să apară chiar în volume separate. Unitatea problemei cere tratarea și publicarea lor în comun.

În ce privește locul lucrării de față în cadrul literaturii noastre teologice, trebuie să arăt că ea nu e unică în genul ei. Sub același nume aproape și-a publicat, încă din anul 1925, Părintele Prof. Ioan Mihălcescu, astăzi arhiereul Irineu Târgovișteanul, o parte din Cursul său de Teologie de la Facultatea teologică din București, parte reeditată apoi în vol. I al *Cursului de Teologie fundamentală sau Apologetică* apărut în 1932, Curs la care m-am și referit, în lucrarea mea, în repetate rânduri. Acesta a fost, pe lângă altele, unul dintre motivele care m-a îndemnat să dedic această lucrare fostului meu profesor de Apologetică. Cred totuși că lucrarea – similară în conținut, dacă nu în metodă, a profesorului și antecesorului meu, nu a făcut inutilă lucrarea de față. Abordarea unor noi capitole, aproape netratate în teologia noastră, cum este *problema apriorismului logic și psihologic* în legătură cu ființa religiei, sau religia omului preistoric, în legătură cu originea religiei; extinderea mult mai largă acordată altora, tratate până acum fie incidental, fie ca anexe la



alte capitole, cum ar fi cazul cu totemismul, tabuismul și magismul; o mai strânsă luare de contact cu problemele de sociologie și etnografie religioasă, atât de curențe astăzi în cercurile științifice laice care au contingente cu problemele religioase sunt lucruri care pot opri atenția binevoitoare a cititorului cărții de față. Extinderea dată unora dintre probleme, cum e spre exemplu *magismul*, a fost determinată și de legătura imediată pe care ele o au cu folclorul românesc, deci cu străvechiul nostru suflet religios, suflet încă nestudiat, deși posedă imense bogății de explorat. *Magismul* și *naturismul*, *animismul* și *tabuismul* ar trebui studiate și verificate și în lumina folclorului românesc, cu totul necunoscut astăzi în lumea cercetărilor care se preocupă cu astfel de probleme. A trezi un mai viu interes pentru astfel de studii din partea teologilor noștri, orientați asupra acestor probleme, a fost una din țintele noastre – și la predarea cursului de pe catedră și acum, la publicarea volumului. Căci ce s-a scris până acum la noi în acest domeniu de la Șăineanu și până la Tudor Pamfil, când nu a fost simplă operă de adunat și grupat material folcloristic, a fost, în orice caz, cu totul lipsit de vreo orientare sistematică din punctul de vedere religios al problemei.

Încheind aceste rânduri, țin să atrag atenția cititorilor asupra eratei inserate la sfârșitul volumului, în care am căutat să îndrept o parte din erorile de tipar strecurate. Peste rest se poate trece, cu puțină bunăvoință din partea cititorului. Căci interesul îl poartă, desigur, ceea ce a voit să spună autorul, nu ceea ce a binevoit să strice culegătorul.

București, 14 octombrie, 1937.

Ioan Gh. Savin



## CARTEA A TREIA

### *I Argumentul Cosmologic*

#### **CAPITOLUL I / Proba mișcării**

9

Caracteristicile argumentării cosmologice - Îndoita formulare a argumentului cosmologic - Temeiunile psihologice și logice ale argumentului cosmologic - Formularea aristotelică a argumentului cosmologic - Formularea lui Toma D'Aquino - Cugetarea modernă și problema mișcării - Ipotezele materialiste-mecaniciste referitoare la problema mișcării - Legea entropiei și eternitatea mișcării - Noua teorie a expansiunii Universului și eternitatea materiei - Obiecții logice și științifice contra tezelor materialiste în explicarea Universului - Caracterul dualist al oricărei concepții mecaniciste despre Univers - Diversitatea ipotezelor referitoare la originea Universului și a mișcării - Necesitatea postulării supranaturalului în aflarea adevărului - Dumnezeu, cauza ultimă a mișcării din lume.

#### **CAPITOLUL II / Proba Contingenței**

40

Formularea probei - Independența și motivarea ei - Variantele probei contingenței - Obiecții aduse contra valorii acestei probe: lumea, ca totalitate nu poate fi cauzată, chiar dacă fenomenele, în parte sunt contingente - Contingența vieții și existența divinității - Diferitele teorii asupra originii și apariției vieții - Generația spontană și problema vieții - Viața nu poate fi generată decât prin viață, iar aceasta prin Dumnezeu.



### **CAPITOLUL III / Obiecții contra argumentului cosmologic în genere**

77

Valoarea obiectivă a legii cauzalității - Legea cauzalității nu este produsul experienței și nici al obișnuinței - Obiecțiile lui David Hume și John Stuart Mill - Limitele de aplicabilitate ale legii cauzalității - Cauza absolută nu poate fi cauzată - Obiecțiile aduse de Im. Kant argumentului cosmologic - Auguste Comte și transcendența cauzei absolute - Obiecțiile aduse de evoluționismul idealist al lui Bergson și Ed. Le Roy - Legea cauzalității în studiul actual al științelor pozitive - Valoarea reală a probei cauzalității.

### **CAPITOLUL IV / Istoricul argumentului cosmologic**

100

Vechimea argumentului - Prezența lui în cugetarea filosofică anterioară creștinismului - Utilizarea lui în teologia creștină veche și nouă - Sfânta Scriptură - izvor nesecat de meditații cu fond și inspirație cosmologică - Mărturii și forme ale argumentării cosmologice la Părinții și Scriitorii clasici ai bisericii creștine.

### **II Argumentul Teleologic**

#### **CAPITOLUL I**

108

Denumirea și prezentarea istorică a argumentului - Între argumentul teleologic și cel cosmologic - Întreita formulare a argumentului teleologic - Cauze eficiente și cauze finale - Teologie și Finalitate - Finalitatea internă și externă - Mecanism și teleologism - Argumentarea nomologică, fizico-teologică sau teleologică propriu-zisă și teleologică-istorică.

### **CAPITOLUL II / Argumentul nomologic**

121

Ordinea și armonia din lume - Între Cosmos și Haos - Mărturii din lumea științelor exacte asupra ordinii din lume - Silogistica naturii - Laplace și inteligența ordonatoare a Universului - Unitatea în diversitatea lumii - Ordinea din lume nu poate fi redusă la dezordine și nici armonia la dizarmonie - Hazardul nu poate fi cauza ordinii și armoniei din lume - Calculul probabilităților și teoria celui mai mare număr.

### **CAPITOLUL III / Argumentul teleologic propriu-zis, sau al finalității**

135

Caracteristica argumentului teleologic propriu-zis - Între mecanism și teleologie - Teza organizării mecanice a materiei sau a finalității inconștiente a naturii - Variantele materialiste, pozitivistice sau evoluționisto-idealiste ale acestei teze și obiecțiile aduse contra lor - Evoluție și teleologie - Între funcție și organe - Influența mediului și formarea organelor. Exagerări teleologice și naivități evoluționiste - Lamarckism și darwinism în explicarea evoluției - Creație și evoluție - Evoluționismul în lumea fizică - Evoluționismul în lumea organică - Tezele transformiste - Mimetismul și adaptarea la mediu - Problema eredității - Selecția naturală și selecția artificială - Evoluție și creație - Factorii spirituali ai evoluției.

### **CAPITOLUL IV / Teologie și disteleologie**

239

Armonie și dizarmonie în natură - Între teleologie și estetică - Răul fizic și răul moral - Răul, privație a binelui și adesea condiția lui - Nu există organe fără funcție - Așa-zisele „organe rudimentare” și problema finalității - Organe folositoare și organe nefolositoare - Marele rol al micilor organe - hormoni și glande - în buna funcționare a organismului. Omul, marele necunoscut.



## **CAPITOLUL V / Teleologia istorică** 259

Realitatea fizică și realitatea istorică - Între Natură și Istorie - Timp și valori în Istorie - Specificul Istoriei - Legi și valori - Historism și Istorie - Între Istorie și Sociologie - Eroarea materialismului istoric - Istorie și teleologie - Finalitatea Naturii și cea a Istoriei - Inși și Popoare în fața istoriei - Între Pronie și Istorie - Destin și finalitate - Mesianismul în istorie - Concepția istorică, creație a creștinismului - Dumnezeu în Istorie.

## **CAPITOLUL VI / Istoricul argumentului teleologic** 328

Vechimea argumentului teleologic - Utilizarea lui în filosofia greco-romană și prezența lui la autorii inspirați ai Vechiului și Noului Testament - Utilizarea lui de către scriitorii patristici și în scolastică și formulările ce i s-au dat - Antiteleologismul deștilor și hiperteleologismul teștilor - Poziția argumentului teleologic în filosofia criticistă kantiană și noua lui înflorire în perioada idealistă, postkantiană - Poziția logică și valoarea teologică actuală a argumentului teleologic.

### **CARTEA A PATRA**

## **Ființa și originea religiei**

## **CAPITOLUL I / Definiția religiei** 359

Sfera și conținutul religiei - Elementele constitutive ale religiei - Definiția religiei - Religie subiectivă și religie obiectivă - Etimologia cuvântului religie.

## **CAPITOLUL II / Ființa religiei** 373

Cele 3 teze asupra ființei religiei: revelaționistă, istorică și aprioristă - Teza evoluționistă sociologistă - Teza psihologistă - Scurtă expunere a ambelor teze.

## **CAPITOLUL III / Teorii psihologice asupra ființei religiei** 381

Teorii intelectualiste. Religia produs al legii cauzalității. Teza lui Auguste Comte și cele 3 faze de evoluție a umanității. Poziția lui Herbert Spencer. Intelectualismul lui Max Müller - Teorii voluntariste. Moralismul kantian. Raportul dintre religie și morală - Teorii sentimentaliste. Sentimentul dependenței absolute a lui Schleiermacher. Estetismul romanticilor și cel al lui Strauss și Feuerbach.

## **CAPITOLUL IV / „Apriorismul” religiei** 397

Apriorismul logic. Formele generale apriorice. Norme și legi. Norma religioasă a sfințeniei. Transcendența și supraordonarea ei. Lumea normelor și lumea religiei. Dumnezeu - sursa tuturor valorilor, religia - suprema valoare - Apriorismul psihologic. Categoria psihică a sacrului. Caracterul arational al sentimentului religios. Sacru și profan. Elementele constitutive ale sentimentului religios. Teza lui Rudolf Otto. Teamă sacră și frică profană între „pavor” și „timor”. Sentimentul creatural. Elementul de transcendență, element primordial. Numinosum. Atracție și repulsie în ființa divină. Exagerările tezei lui Rudolf Otto și corectările aduse de W. Schmidt și alții.

## **CAPITOLUL V / Originea religiei. Animismul** 432

Importanța problemei despre originea religiei - Ce este Animismul? - Teza animistă după Tylor - Cum a ajuns omul la ideea de suflet și de spirit - Spiritele strămoșilor și spiritele libere.



## **CAPITOLUL VI / Critica animismului**

445

A existat o perioadă atee a omenirii? - Despre presupusul ateism al popoarelor sălbatice - Nici istoria și nici protoistoria nu cunoaște popoare atee - Religia omului preistoric. Omul în epocile preistorice - Rase și urme de credințe religioase la primitivii preistorici - Religia primitivilor de astăzi. Ce sunt acești primitivi? - Teoria lui Levy Brühl despre mentalitatea primitivă - Critica teoriei despre formarea ideii de suflet și spirit.

## **CAPITOLUL VII / Naturismul**

508

Ce e naturismul? - Teoria naturistă a lui Max Müller - Înrudirile filologice și maladiile limbajului în teoria lui Max Müller - Teza naturistă-utilitaristă a lui Albert Reville și cea afectivă a lui Otto Pfleiderer - Critica naturismului. Netemeinicia tezei lui Max Müller - Surprizele deducțiilor filologice - Natura față de Naturism - Naturismul poate fi o formă mai înaintată, nu însă forma primitivă a religiei - Grandiozitatea naturii nu explică caracterul sacru al infimelor viețuitoare sau lucruri din natură.

## **CAPITOLUL VIII / Totemismul**

529

Ce este totemismul? - Totem și Tabu - Ce este un clan și o organizație clanică? - Interdicțiile clanice - Totemismul după Tylor, Wundt și Frazer - Teoria totemistă a lui Durkheim - „Mana”, „Orenda” și simbolul totemic - Teoria totemistă-sexualistă a lui Sigmund Freud - Critica Totemismului: Generalizările lui Robertson Smith și Salomon Reinach - Retractările lui Frazer - Între clan și familie - Caracterul social-profan al Totemismului - Divinități clanice și divinități tribale - Vechimea totemismului cu semnificație religioasă - Tipurile culturale ale etnologului W. Schmidt și vechimea Totemismului - Critica ipotezei psihanalitice a lui Freud referitor la originea religiei - Legenda nefondată a promiscuității și

canibalismului primitiv - „Complexul lui Oedipus” nu-și putea avea loc în sufletul primitivilor - Semnificația și valoarea ospăturilor totemice - Totemismul, simplă instituție magică, care și-a împrăștiat și elemente religioase.

## **CAPITOLUL IX / Tabuismul**

596

Ce sunt tabuurile? - Teza lui S. Reinach, că tabuurile au născut religia, fără să fie nevoie de ideea de divin, născută din religie - Falsitatea tezei - Nu există religie fără divinitate - Nu toate tabuurile sunt iraționale - Prohibițiile tabuice nu sunt neapărat religioase - Tabuurile și poruncile legii mozaice.

## **CAPITOLUL X / Magismul**

602

Ce e magia? - Diferite concepții despre magie - Cele două legi ale procedeele magice fixate de Frazer: legea similitudinii și a contiguității - Magia imitativă și magia simpatică - Diferite teorii asupra ființei și originii magiei - Teoria lui Frazer, Teza preanimistă a lui John King - Teorii și ipoteze magice, Magia după Marett, Preuss și Vierkandt, Poziția lui Karl Beth - „Numinosul” lui Rudolf Otto și Magia - Mentalitatea prelogică a lui Levy Brühl e propriu-zis mentalitatea magică - Critica magismului - Magia nu a putut nici naște nici precede religia - Raporturile dintre religie și magie - Deosebiriile dintre ele. Magia neagră - Religia nu poate fi o evoluare a religiei; Magia e o degradare a religiei - Independența și persistența magiei - Profunda deosebire între religie și magie.

## **CAPITOLUL XI / Fetișismul**

676

Ce e fetișismul? - Vechimea lui - Nu toate popoarele primitive sunt sau au fost fetișiste - Eroarea lui De Brosses - Ce sunt fetișii? - Amuletele și talismanele - Fetișismul nu poate fi religie primitivă - Fetișismul nu e niciodată singur - Fetișismul e un compromis între religie și magie.



**CAPITOLUL XII / Ipoteze mai vechi  
referitoare la originea religiei**

701

Frica sau interesele de stat generatoare ale religiei - Sofiști  
vechi și noi - Teama sacră și teama profană - Allfatherismul  
religiilor primitive - Interesele de stat puteau fi servite de  
religia deja existentă, dar nu puteau inventa ele religia -  
Caracterul sacru al regalității - Preoții, exponenți ai religiei  
nu puteau fi și inventatorii ei.

**ANEXE**

**Prefață la volumul al doilea**

715

**Prefață la volumul al cincilea**

720

BIBLIOTECA U.M.B.	
PROVENIENȚA	PREȚ
<i>ad</i>	
<i>A.M.F. 386</i>	<i>lei 380.000</i>

În colecția  
„LUMINĂTORII LUMII”  
au apărut:

ȘEFĂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI

Zece cărți împotriva lui Iulian Apostatul

ȘEFĂNTUL GRIGORIE PALAMA

Omilii

ANTOLOGIE  
DIN ȘCRIERILE PĂRIŢILOR LATINI

ȘEFĂNTUL IOAN CURĂ DE AUR

Puțul

ȘEFĂNTUL MACARIE EGIPTEANUL

21 de cuvântări despre mântuire

IOAN GHEORGHE ȘAVIN

Apologetica - vol. I



Tehnoredactare computerizată:  
Lucian Cuneanu





1843

300000